Notre sărite

105 Regulamentul Spitalului general. Art. XII şi XIII.

106 Citat în *Histoire de l'Hôpital général,*

broşură anonimă, Paris, 1676.107 Arsenal, ms. 2566, f. 54 – 70.

37 Cf. Pintard, *Le Libertinage érudit*, Paris, 1942, pp. 20 – 22.

28 Sauvages, loc. cit., vol. I, pp. *91 – 92*. *Cf*. şi A. Pitcairn, *The Whole Works* (*done from the latin original* de G. Sewel şi I.T. Desaguliers, ed. a II-a, *1777*, pp. 9 – 10).

90 Willis, *Opera*, vol. II, p. 261.

91 Sauvages, *Nosologie méthodique*, vol. VII, p.28.

92 Tissot, *Avis aux gens de lettres sur leur santé*, p. 117.

93 Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. 222.

95 Z. Lusitanus, *Praxis medica*, 1637, obs. 45, pp. 43 – 44.

luxul; iar descoperirea Marilor Indii a furnizat mijloace capabile să-l hrănească şi să-l aducă în punctul în care se află în acest secol. Apariţia maladiilor aproape a coincis cu schimbarea amestecului de hrană şi cu excesele care s-au făcut în această direcţie" (loc. cit., pp 60 – 61).

63 Cf. Sérieux, „Le quartier d'aliénés du dépôt de Soissons" (*Bulletin de la*

Société historique de Soissons, 1934, vol. V, p. 127). „Locul de detenţie din Soissons este în mod sigur unul dintre cele mai frumoase aşezăminte şi dintre cele mai bine conduse care există în Franţa" (Récalde, *Traité sur les abus qui subsistent dans les hôpitaux du Royaume*, p. 110).

64 * 6 Cunoscut sub numele de *Gilbert's Act*.

33 Tenon aprecia mult acest fel de jiletci din care văzuse un exemplu la Saint-Luke: „dacă există

pericolul ca nebunul să se rănească sau să dăuneze altuia, i se ţin braţele cu ajutorul unor mâneci lungi legate între ele la spate" (*Projet de rapport au nom du comité des secours*, f. 232).

ISTORIA NEBUNIEI ÎN EPOCA CLASICĂ

Michel Foucault (Poitiers, 1926 – Paris, 1984), filosof şi eseist francez. A studiat la École Normale Supérieure, fiind licenţiat în filosofie şi psihologie, precum şi *agrégé de philosophie*. După mai multe peregrinări (între 1955 – 1958 este director la Maison de France din Uppsala, în 1958 redeschide Centrul de civilizaţie franceză din Varşovia, în 1959 ia conducerea Institutului francez din Hamburg), optează pentru o carieră universitară: conferenţiar de psihologie (1960 – 1962) şi profesor de filosofie (1964 – 1968) la Clermont-Ferrand, profesor la Paris-Vincennes (1968 – 1970), profesor la Collège de France-Catedra de Istorie a sistemelor de gândire (1970 – 1984).

A susţinut în paralel o importantă activitate publicistică, a făcut parte din consiliul de redacţie al revistei *Critique* (1963 – 1977) şi a participat, alături de Sartre şi Clavell, la crearea cotidianului *Libération* (1973).

Comunist pentru scurtă vreme, a evoluat către antimarxism, militând pentru marile cauze ale epocii sale (îl regăsim, de pildă, pe baricadele pariziene din 1968 sau printre susţinătorii mişcării Solidarnosc din Polonia, în 1981).

Opera sa este construită în jurul câtorva teme esenţiale: instituţiile, puterea, cunoaşterea, sexualitatea, delincvenţa, nebunia.

Scrieri: *Folie et déraison. Histoire de la folie à*

*l'*âge *classique* (Plon, 1961 – versiune prescurtată în 1964); versiunea integrală a fost reeditată la Gallimard în 1972; *Naissance de la clinique*: *une archéologie du regard* (P.U.F., 1963); *Raymond Roussel* (Gallimard, 1963); *Les Mots et les choses* (Gallimard, 1966); *L'Archéologie du savoir* (Gallimard, 1969); *L'Ordre du discours* (Gallimard, 1971); *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur, mon frère*, în colaborare (Gallimard-Julliard, 1973); *Surveiller et punir*. *Naissance de la prison* (Gallimard.

1975); *La Volonté de savoir* (*Histoire de la sexualité*, vol. I) (Gallimard.

1976); *Herculine Barbin, dite Alexina B.* (Gallimard, 1978); *Désordre des familles, lettres de cachet des archives de la Bastille*, în colaborare cu Arlette Farge (Gallimard-Julliard, 1982); *L'Usage des plaisirs* (*Histoire de la sexualité*, vol. II) şi *Le Souci de soi* (*Histoire de la sexualité*, vol. III) (Gallimard, 1984); *Dits et écrits* – 4 volume (Gallimard, 1994).

michel foucault istoria nebuniei în epoca clasică
Traducere din franceză de MIRCEA VASILESCU
Ediţia a II-a

Coperta
GABI DUMITRU
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
FOUCAULT, MICHEL
Istoria nebuniei în epoca clasică / Michel Foucault; trad.: Mihai Vasilescu.
— Ed. a 2-a. Bucureşti: Humanitas.
2005
ISBN 973 – 50 – 1016-X I. Vasilescu, Mircea

(trad.)
316.344.7 (44 + 100)” 16”.
364.65 – 056.37
616.89 – 008.1
MICHEL FOUCAULT
HISTOIRE DE LA FOLIE A L’âGE CLASSIQUE
© Éditions Gallimard, 1972
© HUMANITAS, 1996, 2005 pentru prezenta versiune românească
EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
wwwhumanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/311 23 30, fax 021/313 50 35, C.P.C.E.
— CP 14, Bucureşti e-mail: cpphumanitas.ro www.librariilehumanitas.ro
ISBN 973 – 50 – 1016-X

Prefaţă

Ar trebui să scriu o prefaţă nouă pentru această carte deja veche[1]*. Mărturisesc că lucrul acesta îmi repugnă. Căci aş face-o în zadar: n-aş rata ocazia de a voi s-o justific pentru ceea ce era şi s-o reînscriu, atât cât se poate, în ceea ce se întâmplă astăzi. Posibil sau nu, abil sau nu, un asemenea act n-ar fi onest, în special n-ar fi în conformitate cu ceea ce trebuie să fie, faţă de o carte, rezerva celui care a scris-o. Apare o carte, eveniment mărunt, mic obiect uşor de mânuit, E prinsă imediat într-un joc neîncetat de repetiţii; dublurile sale, în jurul ei şi totuşi la distanţă, încep să*

1 Prima ediție din Histoire de la folie à l'âge classique a apărut în 1961 la edi- :ura Pion, Paris, în colecția „Civilisations d'hier et d'aujord'hui". (JV.ed.)

freamăte; *fiecare lectură îi conferă, pentru o clipă, un corp impalpabil şi unic*; *fragmente din ea circulă şi trec drept ea, dau impresia că o conţin aproape în întregime şi în final cartea ajunge să-şi găsească refugiul în ele*; *este dublată de comentarii, alte discursuri în care trebuie să apară ea însăşi, să mărturisească ceea ce a refuzat să spună, să se elibereze de ceea ce, zgomotos, se prefăcea că este. Reeditarea într-un alt moment, într-un alt loc este o asemenea dedublare*: *nici amăgire, dar nici identitate*.

Cel care scrie cartea e foarte tentat să pună ordine în această încurcătură de simulacre, să le prescrie o formă, să le înzestreze cu o identitate, să le impună o marcă ce le-ar da tuturor o anume valoare constantă. „Eu sunt autorul: *privi şi-mi faţa sau profilul*; *iată cu ce ar trebui să semene toate aceste figuri repetate care vor circula sub numele meu*; *cele care se îndepărtează nu vor valora nimic*; *iar după gradul lor de asemănare veţi putea judeca valoarea celorlalte. Eu sunt numele, legea, sufletul, secretul, balanţa tuturor acestor dubluri*”. *Astfel se scrie* Prefaţa, *act întemeietor prin care începe să se stabilească monarhia autorului, declaraţie de tiranie*: *intenţia mea trebuie să vă fie precept*; *vă veţi plia lectura, analizele, criticile pe ceea ce am vrut eu să fac, îmi înţelegeţi modestia*: *când vorbesc de limitele întreprinderii mele, înţeleg să vă limitez libertatea*; *iar dacă îmi exprim sentimentul că am fost inegal în sarcina mea este pentru că nu vreau să vă las privilegiul de a-i obiecta cărţii mele fantasma alteia, foarte apropiată, dar mai frumoasă ca ea. Sunt monarhul lucrurilor ne care le-am spus şi păstrez asupra lor o suveranitate de excepţie*: *aceea a*

intenţiei mele şi a sensului pe care am vrut să li-l dau.

Aş vrea ca o carte, cel puţin din punctul de vedere al celui care a scris-o, să nu fie nimic altceva decât frazele din care e făcută; să nu se dedubleze în acest prim simulacru al ei înseşi care este o prefaţă şi care are pretenţia să-şi impună legea în faţa tuturor celorlalte care se vor putea forma în viitor pornind de la el. Aş vrea ca acest obiect-eveniment, aproape imperceptibil printre atâtea altele, să se recopieze, să se fragmenteze, să se repete, să se simuleze, să se dedubleze, să dispară în final fără ca acela căruia i s-a întâmplat să-l producă să poată revendica vreodată dreptul de a-i fi stăpân, de a impune ceea ce voia să spună sau dea spune ceea ce trebuia să fie. Pe scurt, aş vrea ca o carte să nu-şi dea ea însăşi statutul de text la care pedagogia sau critica vor putea să o reducă; ci să aibă dezinvoltura de a se prezenta ca discurs: în acelaşi timp bătălie şi armă, strategie şi şoc, luptă şi trofeu sau rană, conjuncturi şi vestigii, întâlnire întâmplătoare şi scenă repetabilă.

De aceea la cererea care mi s-a făcut de a scrie pentru această carte reeditată o nouă prefaţă n-am putut răspunde decât *un lucru: s-o suprimăm deci pe cea veche. Aşa va fi cinstit. Să nu încercăm nici să justificăm această carte veche, nici s-o reînmatriculăm astăzi; seria de evenimente cărora le aparţine şi care sunt adevărata sa lege este departe de a fi încheiată. Cât despre noutate, să nu ne prefacem că o descoperim în ea, ca o rezervă secretă, ca o bogăţie până atunci necunoscută: ea n-a fost făcută decât din lucrurile care s-au spus despre ea şi din evenimentele în care a fost prinsă.*

— Dar tocmai aţi făcut o prefaţă.

— Bine măcar că e scurtă.

MICHEL FOUCAULT

PARTEA ÎNTÂI

Capitolul I

STULTIFERA NAVIS

La sfârşitul Evului Mediu, lepra dispare din lumea occidentală. În apropierea comunităţilor, la porţile oraşelor, se deschid un fel de mari plaje pe care răul a încetat să le bântuie, dar pe care le-a lăsat sterile şi pentru mult timp nelocuibile. Veacuri de-a rândul, aceste întinderi vor aparţine inumanului. Din secolul al XIV-lea până în secolul al XVII-lea, vor aştepta şi vor chema prin stranii incantaţii o nouă încarnare a răului, o altă grimasă a fricii, reînnoite vrăji de purificare şi de excludere.

Începând din Evul Mediu timpuriu şi până la sfârşitul cruciadelor, leprozeriile îşi înmulţiseră, pe toată suprafaţa Europei, cetăţile lor blestemate. După Mathew Paris, ar fi existat în jur de 19.000 în spaţiul întregii creştinătăţi.[2] în orice caz, către 1266, în vremea când Ludovic al VIII-lea stabileşte, pentru Franţa, regulamentul leprozeriilor, sunt înregistrate peste 2000. Existau vreo 43 numai în dioceza Parisului: erau incluse aici cele de la Bourg-la-Reine, Corbeil, Saint-Valère şi sinistrul Champ-Pourri; tot aici figura şi cea de la Charenton. Cele mai mari se găseau în imediata proximitate a Parisului – Saint-Germain şi Saint-Lazare[3]: le vom regăsi numele în istoria altei boli. Dar începând cu secolul al XV-lea, toate rămân

2 Citat în Collet, Vie de saint Vincent de Paul, I, Paris, 1818, p. 293.

3 Cf. J. Lebeuf, Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris, Paris, 1754-1758.

goale; Saint-Germain devine din secolul următor o casă de corecţie pentru tineri; iar înainte de sfântul Vincent nu mai există la Saint-Lazare decât un singur lepros, „seniorul Langlois, practician la curte laic”. Leprozeria de la Nancy, care se număra printre cele mai mari din Europa, păstrează numai patru bolnavi sub regenţa Mariei de Medicis. După *Memoriile* lui Căţel, existau 29 de spitale la Toulouse către sfârşitul epocii medievale: 7 erau leprozerii; dar la începutul secolului al XVII-lea mai găsim menţionate doar 3: Saint-Cyprien, Amaud-Bernard şi Saint-Michel.[4] Oamenii celebrează dispariţia leprei: în 1635, locuitorii din Reims fac o procesiune solemnă pentru a mulţumi lui Dumnezeu că le-a eliberat oraşul de acest flagel.[5]

De un secol, puterea regală realizează controlul şi reorganizarea acestei imense averi pe care o reprezentau bunurile funciare ale leprozeriilor; prin ordonanţa din 19 decembrie 1543, Francisc I pusese să li se facă recensământul şi inventarul „pentru a repara marea dezordine care domnea atunci în leprozerii”; la rândul său, Henric al IV-lea prescrie într-un edict din 1606 o revizie a conturilor şi afectează „banii care ar reveni din această verificare întreţinerii bieţilor gentilomi şi soldaţi mutilaţi”. Aceeaşi cerere de control la 24 octombrie 1612, dar cu intenţia de a folosi acum veniturile abuzive pentru hrănirea săracilor.[6]

---

4 Citat în H.M. Fay, Lépreux et cagots du Sud-Ouest, Paris, 1910, p. 285.

5 P.-A. Hildenfinger, La Léproserie de Reims du XIIe au XVIIe siècle, Reims, 1906, p. 233.

6 Delamare, Traité de la police, Paris, 1738, vol. I, pp. 637-639.

De fapt, chestiunea leprozeriilor n-a fost reglată în Franţa înainte de sfârşitul secolului al XVII-lea; iar importanţa economică a problemei provoacă nu o dată conflicte. Nu existau încă, în anul 1677, 44 de leprozerii numai în provincia Dauphiné?[7] La 20 februarie 1672 Ludovic al XIV-lea atribuie ordinelor Saint-Lazare şi Mont-Carmel bunurile tuturor ordinelor ospitaliere şi militare; acestea sunt însărcinate cu administrarea leprozeriilor regatului.[8] Aproximativ douăzeci de ani mai târziu, edictul din 1672 va fi revocat şi, printr-o serie de măsuri eşalonate, între martie 1693 şi iulie 1695 bunurile leprozeriilor vor trebui să fie de acum destinate celorlalte spitale şi aşezămintelor de asistenţă. Cei câţiva leproşi dispersaţi la întâmplare în cele 1 200 de case care mai există vor fi grupaţi la Saint-Mesmin, lângă Orléans.[9] Aceste prescripţii sunt aplicate mai întâi la Paris, unde Parlamentul transferă veniturile în chestiune aşezămintelor de la Spitalul general; exemplul este imitat de jurisdicţiile provinciale; Toulouse afectează bunurile leprozeriilor sale Spitalului Incurabililor (1696); cele din Beaulieu, în Normandia, trec la Hôtel-Dieu din Caen; cele din Voley sunt atribuite spitalului Sainte-Foy.[10] împreună cu Saint-Mesmin, locul îngrădit de la Ganets de lângă Bordeaux va rămâne drept mărturie.

---

7 Valvonnais, Histoire du Dauphiné, vol. II, p. 171.

8 L. Cibrario, Précis historique des ordres religieux de Saint-Lazare et de Saint- Maurice, Lyon, 1860.

9 Rocher, Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire-Saint-Mesmin, Orléans, 1866.

10 J.-A. Ulysse Chevalier, Notice historique sur la maladrerie de Voley près Romans, Romans, 1870, p. 61.

Pentru un milion şi jumătate de locuitori în secolul al XII-lea, Anglia şi Scoţia deschiseseră numai ele 220 de leprozerii. Dar în secolul al XIV-lea încep deja să se golească; atunci când Richard al III-lea ordonă o anchetă asupra spitalului de la Ripon – era în 1342 – nu mai sunt leproşi, aşa că atribuie săracilor bunurile aşezământului. Arhiepiscopul Puisel înfiinţase la sfârşitul secolului al XII-lea un spital în care în 1434 doar două locuri erau rezervate leproşilor, şi doar pentru cazul că ar mai fi existat.[11] în 1348, marea leprozerie de la Saint-Alban nu mai conţine decât trei bolnavi; spitalul de la Romenall, în Kent, este abandonat douăzeci şi patru de ani mai târziu din lipsă de leproşi. La Chatham, leprozeria Sfântul Bartolomeu înfiinţată în 1078 fusese una dintre cele mai importante din Anglia; în timpul Elizabetei nu mai sunt întreţinute aici decât două persoane; până la urmă leprozeria e desfiinţată în 1627.[12]

Aceeaşi regresie a leprei în Germania, poate ceva mai lentă; de asemenea, aceeaşi conversiune a leprozeriilor, grăbită, ca şi în Anglia, de Reformă, care încredinţează administraţiei oraşelor operele de binefacere şi aşezămintele spitaliceşti; aşa se întâmplă la Leipzig, la München, la Hamburg. În 1542, bunurile leprozeriilor din Schleswig-Holstein sunt transferate spitalelor. La Stuttgart, raportul unui magistrat indică în 1589 că, de cincizeci de ani, nu mai există leproşi în casa care le e destinată. La Lipplingen, leprozeria este

11 John Morrisson Hobson, Some Early and Later Houses of Pity, pp. 12-13.

12 Ch.A. Mercier, Leper Houses and Medieval Hospitals, p. 19.

foarte repede populată de incurabili şi de nebuni.[13]

Stranie dispariţie, care n-a fost desigur efectul mult căutat al unor obscure practici medicale, ci rezultatul spontan al acestei segregări şi, de asemenea, consecinţa rupturii, după sfârşitul cruciadelor, cu focarele orientale de infecţie. Lepra se retrage, făcând inutile aceste locuri josnice şi aceste rituri care nu erau deloc destinate să o suprime, ci să o menţină la o distanţă sacră, să o fixeze într-o exaltare inversă. Ceea ce va rămâne fără îndoială mult timp după aceea şi se va menţine încă într-o epocă în care, de mulţi ani deja, leprozeriile vor fi fost goale, sunt valorile şi imaginile legate de personajul leprosului, precum şi sensul acestei excluderi, importanţa în grupul social a acestei figuri insistente şi redutabile care nu poate fi îndepărtată fără să fi trasat în jurul ei un cerc sacru.

Deşi leprosul a fost retras din lume şi din comunitatea Bisericii vizibile, existenţa sa îl vădeşte totuşi pe Dumnezeu, pentru că îi arată mânia şi îi marchează totodată bunătatea: „Prietene, spune ritualul Bisericii din Vienne, voia Domnului Nostru e ca tu să fii atins de această boală şi Domnul Nostru îţi arată multă milă când vrea să te pedepsească pentru relele pe care le-ai făcut în această lume”. Şi chiar în momentul în care e târât afară din biserică, *gressu retrogrado*, [printr-o mişcare regresivă]*, de către

13 Virchow, Archiv zur Geschichte des Aussatzes, vol. XIX, pp. 71 și 80; vol. XX, p. 511.

* Traducerea în limba română a termenilor, expresiilor și citatelor din limbile latină și elină — în cazul în care aceștia nu sunt traduși explicit în textul lui Foucault — a fost realizată de Mariana Băluță-Skultety și apare în paranteze drepte în text. (N.ed.)

preot şi asistenţii lui, este asigurat că încă mai mărturiseşte pentru Dumnezeu: „Şi chiar dacă eşti despărţit de biserică şi de tovărăşia sfinţilor, totuşi nu eşti despărţit de mila lui Dumnezeu”. Leproşii lui Brueghel asistă de departe, dar pentru totdeauna, la acest urcuş al Calvarului în care un întreg popor îl însoţeşte pe Cristos. Şi, martori hieratici ai răului, se salvează în şi prin chiar această excludere: într-o ciudată reversibilitate opusă celei a meritelor şi rugăciunilor, ei sunt salvaţi de mâna care nu li se întinde. Păcătosul care îl abandonează pe lepros la poartă îi oferă de fapt mântuirea. „De aceea, fii răbdător în suferinţa ta; căci Domnul Nostru nu te abandonează din pricina bolii tale, nu se îndepărtează de tine: dar dacă ai răbdare vei fi salvat, aşa cum a fost leprosul care a murit în faţa casei îmbogăţitului şi a fost dus drept în paradis.”[14] Abandonul este pentru el o salvare; excluderea îi oferă o altă formă de comuniune.

Odată lepra dispărută, leprosul şters – sau aproape – din amintiri, aceste structuri vor rămâne. Adesea în aceleaşi locuri, jocurile excluderii se vor regăsi, ciudat de asemănătoare, două sau trei secole mai târziu. Săracii, vagabonzii, condamnaţi! şi „minţile alienate” vor relua rolul abandonat de lepros şi vom vedea ce mântuire este aşteptată de la această excludere, pentru ei şi chiar pentru cei care îi exclud. Cu un sens cu totul nou şi într-o cultură foarte diferită, formele vor subzista – mai ales această formă majoră a unui partaj riguros care înseamnă excludere

14 Ritualul diocezei din Vienne, tipărit sub arhiepiscopul Gui de Poissieu, către 1478. Citat de Charret, Histoire de l'Église de Vienne, p. 752.

socială, dar reintegrare spirituală.

*

Dar să nu anticipăm.

De la lepră, ştafeta a fost preluată mai întâi de bolile venerice. Dintr-odată, la sfârşitul secolului al XV-lea, ele îi succed leprei ca nişte moştenitori de drept. Bolnavii sunt primiţi în mai multe spitale de leproşi: sub Francisc I se încearcă mai întâi plasarea lor în spitalul parohiei Saint-Eustache, apoi în cel de la Saint-Nicolas, care serviseră odinioară drept leprozerii. În două rânduri, sub Carol al VIII-lea, apoi în 1559, li se afectaseră, la Saint-Germain-des-Prés, nişte barăci şi maghernițe folosite altă dată pentru leproşi.[15] Dar în curând devin atât de numeroşi încât se are în vedere construirea altor clădiri „în anumite locuri spaţioase ale oraşului nostru şi la periferii, separaţi de vecini”[16]. O nouă formă de lepră se naşte, luând locul celei dintâi. Nu fără dificultăţi, de altfel, ori conflicte. Căci înşişi leproşii îşi au teama lor.

Pe aceştia îi încearcă repulsia când îi primesc pe noii veniţi în lumea ororii: *Est mirabilis contagiosa et nimis formidanda infirmitas, quam etiam detestantur leproşi et ea infectos secum habitare non permittant,*[17] [Este uimitor de molipsitoare şi deosebit de înspăimântătoare boala pe care chiar şi leproşii o blestemă neîngăduind să locuiască laolaltă cu ei cei infectaţi cu aceasta.] Dar dacă drepturile lor de a sta

---

15 Pignot, Les Origines de l'Hôpital du Midi, Paris, 1885, pp. 10 și 48.

16 După un manuscris din Archives de l'Assistance publique, dosarul Petites-Maisons; pachetul nr. 4.

17 Trithemius, Chronicon Hisangiense; citat de Potton în traducerea din Ulrich von Hutten: Sur la maladie française et sur les propriétés du bois degaïac, Lyon, 1865, p. 9.

în aceste locuri „izolate” sunt mai vechi, ei sunt prea puţin numeroşi pentru a le putea păstra; venericii le-au luat locul curând, cam peste tot.

Şi totuşi, nu bolile venerice sunt cele care vor juca în lumea clasică rolul pe care îl avea lepra în interiorul culturii medievale. În ciuda acestor prime măsuri de excludere, ele se regăsesc în curând printre celelalte maladii. De voie, de nevoie, venericii sunt acceptaţi în spitale. Hôtel-Dieu din Paris îi primeşte[18]; de mai multe ori se încearcă gonirea lor; dar degeaba, ei rămân acolo şi se amestecă printre ceilalţi bolnavi[19], în Germania li se construiesc case speciale, nu pentru a se institui excluderea, ci pentru a li se asigura un tratament; Fugger întemeiază la Augsburg două spitale de acest gen. Municipalitatea din Nürnberg plăteşte un medic care afirmă că ar putea *die malafrantzos vertreiben*[20] [să alunge boala frâncă], Pentru că această boală, spre deosebire de lepră, a devenit foarte repede o problemă medicală, ţinând în întregime de medic. Din toate părţile se instaurează tratamente; compania Saint-Côme împrumută de la arabi folosirea mercurului[21]; la Hôtel-Dieu din Paris se utilizează mai ales teriacul. Apoi e marea vogă a gaiacului, mai preţios decât aurul din America, dacă e să-i credem pe Fracastor, cu lucrarea sa *Syphilidis*, şi

18 Prima mențiune despre o boală venerică în Franța se găsește într-o listă de socoteli de la Hôtel-Dieu, citată de Brièle, Collection de Documents pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris, Paris, 1881-1887, III, fasc. 2.

19 Cf. procesul-verbal al unei vizite la Hôtel-Dieu, în 1507, citat de Pignot, loc. cit., p. 125.

20 După R. Goldhahn, Spital und Arzt von Einst bis Jetzt, p. 110.

21 Béthencourt îl consideră mai bun decât orice alt medicament, în Nouveau carême de pénitence et purgatoire d'expiation, 1527.

pe Ulrich von Hutten. Cam peste tot se practică şi curele sudorifice. Pe scurt, boala venerică se instalează, în cursul secolului al XVI-lea, în rândul maladiilor care cer un tratament. Desigur, ea este încadrată într-un ansamblu de judecăţi morale: dar acest orizont nu modifică decât foarte puţin perceperea medicală a bolii.[22]

O constatare curioasă: maladia venerică s-a detaşat, într-o oarecare măsură, de contextul ei medical şi s-a integrat, alături de nebunie, într-un spaţiu moral al excluderii, tocmai sub influenţa lumii spitalelor. De fapt, adevărata moştenire a leprei nu aici trebuie căutată, ci într-un fenomen foarte complex, pe care medicina şi-l va însuşi după mult timp.

Acest fenomen este nebunia. Dar va fi necesară o lungă perioadă de latenţă, aproape două secole, pentru ca această nouă obsesie, care îi succedă leprei între spaimele seculare, să suscite, ca şi aceasta, reacţii de împărţire, de excludere, de purificare cu care se înrudeşte totuşi în mod evident. Înainte ca nebunia să fie stăpânită, spre mijlocul secolului al XVII-lea, înainte să fie reînviate, în favoarea sa, vechi rituri, ea fusese pusă, cu obstinaţie, alături de toate experienţele majore ale Renaşterii.

Tocmai această prezenţă, în câteva dintre figurile sale esenţiale, se cere reamintită acum într-o manieră foarte fugară.

*

Să începem cu cea mai simplă dintre aceste

22 Cartea lui Béthencourt, în ciuda titlului, este o riguroasă lucrare de medicină.

figuri, dar şi cea mai simbolică.

Un nou obiect îşi face apariţia în peisajul imaginar al Renaşterii; în curând va ocupa un loc privilegiat; este Corabia nebunilor, o stranie corabie beată care trece de-a lungul liniştitelor fluvii ale Renaniei şi al canalelor flamande.

Narrenschiff, desigur, este o compoziţie literară, împrumutată fără îndoială din vechiul ciclu al Argonauţilor, care recăpătase de curând viaţă şi tinereţe printre marile teme mitice, şi căreia tocmai i se dăduse un chip instituţional în statele Burgundiei. Este moda compunerii acestor corăbii[23], al căror echipaj de eroi imaginari, de modele etice sau de tipuri sociale se îmbarcă pentru o mare călătorie simbolică în care să dobândească, dacă nu avere, atunci măcar imaginea destinului sau a adevărului lor. Astfel, Symphorien Champier compune succesiv *Nef des princes et des batailles de Noblesse* în 1502, apoi *Nef des dames vertueuses* în 1503; există de asemenea *Nef de santé*, alături de *Blauwe Schute* de Jacob Van Oestroren în 1413, de *Narrenschiff* de Brandt (1497) şi de lucrarea lui Josse Bade: *Stultiferæ naviculæ scaphæfatuarum mulierum* (1498). Tabloul lui Bosch, desigur, aparţine acestei flote de vis.

Dar dintre toate aceste ambarcaţiuni romaneşti sau satirice, *Narrenschiff* este singura care a avut o existenţă reală, căci au existat, într-adevăr, asemenea corăbii care îşi duceau de la un oraş la altul smintita încărcătură. Nebunii aveau atunci o existenţă uşor rătăcitoare. Din oraşe erau alungaţi cu dragă inimă; erau lăsaţi să fugă pe câmpuri îndepărtate, atunci

23 în fr. nef, de la lat. navis. (N.t.)

când nu erau încredinţaţi unor grupuri de negustori sau de pelerini. Obiceiul era frecvent mai ales în Germania; la Nürnberg, în prima jumătate a secolului al XV-lea, fusese înregistrată prezenţa a 62 de nebuni; 31 au fost alungaţi; pentru următorii 50 de ani, există urmele altor 21 de plecări forţate; şi încă nu e vorba decât de nebunii reţinuţi de autorităţile municipale.[24] Se întâmpla adesea să fie încredinţaţi unor barcagii: la Frankfurt, în 1399, nişte marinari sunt însărcinaţi să debaraseze oraşul de un nebun care se plimba gol; în primii ani ai secolului al XV-lea, un nebun criminal este trimis în acelaşi mod la Mainz. Uneori mateloţii aruncă pe ţărm, mai repede decât promiseseră, aceşti pasageri incomozi; dovada – fierarul din Frankfurt de două ori plecat şi de două ori revenit, înainte de a fi dus definitiv la Kreuznach.[25] De multe ori trebuie să fi văzut oraşele Europei navele cu nebuni acostând.

Nu e tocmai uşor să reperăm sensul precis al acestui obicei. Ne-am putea gândi că este vorba de o măsură generală de eliminare prin care municipalităţile lovesc în nebunii aflaţi în stare de vagabondaj; ipoteză care nu poate explica prin ea însăşi faptele, pentru că se întâmplă ca anumiţi nebuni, chiar înainte de a se construi pentru ei case speciale, să fie primiţi în spitale şi îngrijiţi ca atare; la Hôtel-Dieu din Paris ei au cuşetele lor amenajate în dormitoare[26], şi de altfel în cea mai mare parte a

24 T. Kirchhoff, Geschichte der Psychiatrie, Leipzig, 1912.

25 Cf. Kriegk, Heilanstalten, Geistkranke ins mittelalterliche Frankfort am Main, 1863.

26 Cf. Registrele de la Hôtel-Dieu, XIX, 190 și XX, 346. Citate de Coyecque, L'Hôtel-Dieu de Paris au MoyenÂge, Paris, 1889-1891. „Histoire et Documents", vol. I, p. 109.

oraşelor Europei a existat de-a lungul Evului Mediu şi al Renaşterii un loc de detenţie pentru smintiţi, de exemplu Châtelet din Melun[27] sau faimosul Turn al Nebunilor din Caen[28]; apoi, nenumăratele *Narrtürmer* din Germania, cum sunt porţile din Lübeck sau Jungpfer din Hamburg[29]. Nebunii nu sunt deci mereu alungaţi. Putem presupune, aşadar, că nu sunt goniţi decât străinii, fiecare oraş acceptând să se ocupe numai de cei proveniţi din rândurile cetăţenilor săi. Nu găsim oare în registrele de socoteli ale unor oraşe medievale subvenţii destinate nebunilor sau donaţii făcute în favoarea smintirilor?[30] În realitate problema nu e chiar atât de simplă: căci există locuri de întâlnire unde nebunii, mai numeroşi decât în alte părţi, nu sunt autohtoni. Pe primul plan se află locurile de pelerinaj: la Saint-Mathurin din Larchant, la Saint-Hildebert din Gournay, la Besançon, la Gheel; aceste pelerinaje erau organizate, subvenţionate uneori de oraşe sau spitalz. Şi se prea poate ca aceste corăbii, care au obsedat imaginaţia întregii Renaşteri timpurii, să fi fost nave de pelerinaj, nave în mod deschis simbolice, cu smintiţi aflaţi în căutarea raţiunii; unii

27 Archives hospitalières de Melun. Fonds Saint-Jacques, E. 14, 67.

28 A. Joly, L'Internement des fous sous l'Ancien Régime dans la généralité de Basse-Normandie, Caen, 1868.

29 Cf. Eschenburg, Geschichte unserer Irrenanstalten, Lübeck, 1844, și von Hess, Hamburg topographisch, historich, und politik beschreiben, vol. I, pp. 344-345.

30 De exemplu, în 1461, Hamburg dă 14 taleri și 85 de scuzi unei femei care trebuia să se ocupe de nebuni (Gernet, Mitteilungen aus des älteren Medizine-Ges- chichte Hamburgs, p. 79). La Lübeck, testamentul unui anume Gerd Sunderberg pentru „den armen dullen Luden", în 1479 (citat în Laehr, Gedenktage der Psychiatrie, Berlin, 1887, p. 320).

coborau pe râurile Renaniei în direcţia Belgiei şi spre Gheel; ceilalţi urcau Rinul spre Jura şi Besançon.

Dar există şi oraşe, cum ar fi Nürnbergul, care nu au fost deloc locuri de pelerinaj şi care grupează un mare număr de nebuni, mult mai mulţi, în orice caz, decât ar fi putut furniza oraşul. Aceşti nebuni sunt găzduiţi şi întreţinuţi din bugetul oraşului, şi totuşi nu sunt deloc îngrijiţi; sunt pur şi simplu aruncaţi în închisori.[31] Putem crede că în anumite oraşe importante – locuri de trecere şi de târguri – negustorii şi marinarii îi aduceau pe nebuni în număr destul de mare şi îi „pierdeau", purificând astfel de prezenţa lor propriile oraşe. S-a întâmplat probabil ca aceste locuri de „contrapelerinaj" să ajungă să se confunde cu punctele în care, dimpotrivă, smintiţii erau conduşi cu titlu de pelerini. Grija pentru însănătoşire şi cea pentru excludere se întâlnesc; nebunii erau închişi în spaţiul sacru al miracolului. Este posibil ca satul Gheel să se fi dezvoltat în această manieră – loc de pelerinaj devenit loc închis, pământ sfânt unde nebunia îşi aşteaptă eliberarea, dar unde omul operează, pe teme vechi, un fel de împărţire rituală.

Toată această circulaţie a nebunilor, gestul care îi alungă, plecarea şi îmbarcarea lor nu-şi găsesc sensul deplin numai la nivelul utilităţii sociale sau al securităţii cetăţenilor. Alte semnificaţii, mai apropiate de rit, sunt cu siguranţă prezente; şi le putem descifra

31 Se întâmplă chiar să fie subvenționați înlocuitori: „Plătit și arvunit un om care a fost trimis la biserica Saint-Mathurin din Larchant spre a face slujbe timp de nouă zile pentru numita soră Robine, care e bolnavă și cuprinsă de frenezie. VIII, s.p." (Registrele de la Hôtel-Dieu, XXIII; Coyecque, loc. cit., ibid.).

urmele. Aşa se explică faptul că accesul la biserici le este interzis nebunilor[32], în timp ce dreptul ecleziastic nu le interzice folosirea tainelor[33]. Biserica nu sancţionează un preot care şi-a pierdut minţile; dar la Nürnberg, în 1421, un preot nebun este alungat cu o solemnitate deosebită, ca şi cum impuritatea ar fi fost multiplicată de caracterul sacru al personajului, iar oraşul suportă din bugetul său banii necesari pentru drum.[34] Se întâmpla ca unii smintiţi să fie biciuiţi în public şi, într-un fel de joc, să fie apoi urmăriţi într-o cursă simulată şi alungaţi din oraş cu lovituri de vergi.[35] Sunt tot atâtea semne că plecarea nebunilor se înscria printre alte exiluri rituale.

Înţelegem acum mai bine ciudata încărcătură suplimentară care afectează navigaţia nebunilor şi îi conferă, fără îndoială, prestigiul. Pe de o parte, nu trebuie să reducem importanţa unei eficacităţi practice incontestabile; a încredinţa nebunul marinarilor înseamnă a evita ca el să hoinărească la infinit sub zidurile oraşului, înseamnă a te asigura că va merge departe şi a-l face prizonier al propriei plecări. Dar la toate acestea, apa adaugă masa obscură a propriilor sale valori; îl duce cu ea şi, mai mult, îl purifică; şi apoi navigaţia lasă omul în voia

32 Un băiat din Nürnberg care a adus un nebun în biserică este pedepsit cu trei zile de închisoare, 1420. Cf. Kirchhoff, loc. cit.

33 Conciliul de la Cartagina, în 348, permisese împărtășirea unui nebun, chiar în afara oricărei iertări, cu condiția să nu se comită vreo necuviință. Sfântul Toma
expune aceeași opinie. Cf. Portas, Dictionnaire des cas de conscience, 1741, vol. I, p. 785.

34 Un om care i-a furat haina e pedepsit cu șapte zile de închisoare (Kirchhoff, loc. cit.).

35 Cf. Kriegk, loc. cit.

sorţii; acolo fiecare este încredinţat propriului destin, orice îmbarcare este, virtualmente, ultima. Nebunul pleacă spre lumea cealaltă în luntrea sa nebună; şi din lumea cealaltă vine atunci când debarcă. Această navigaţie a nebunului este în acelaşi timp o despărţire riguroasă şi absoluta Trecere.

Ea nu face, într-un sens, decât să dezvolte, de-a lungul unei întregi geografii pe jumătate reale, pe jumătate imaginare, situaţia *liminară* a nebunului în orizontul preocupării omului medieval – situaţie simbolică şi totodată realizată prin privilegiul acordat nebunului de a *fi închis* la *porţile* oraşului: excluderea trebuie să-l îngrădească; dacă nu poate şi nu trebuie să aibă altă *închisoare* decât *pragul* însuşi, este reţinut în locul de trecere. Este pus în interiorul exteriorului, şi invers. Postură cât se poate de simbolică, pe care o va păstra până în zilele noastre, dacă admitem că ceea ce altă dată era fortăreaţă vizibilă a ordinii a devenit acum castel al conştiinţei noastre.

Apa şi navigaţia au tocmai acest rol. Închis pe navă, de unde nu poate scăpa, nebunul este încredinţat râului cu mii de braţe, mării cu mii de drumuri, acestei mari incertitudini exterioare faţă de orice. Este prizonier în mijlocul celui mai liber, celui mai deschis dintre drumuri: strâns înlănţuit într-o infinită răscruce. El este Trecătorul prin excelenţă, adică prizonierul trecerii. Şi nu se ştie în ce ţară va acosta, aşa cum nu se ştie, dacă se fixează undeva, din ce ţară vine. El nu-şi are adevărul şi patria decât în această întindere neroditoare dintre două ţări care nu

pot să-i aparţină.[36] Oare acest ritual, care prin valorile sale se află la originea îndelungatei înrudiri imaginare, poate fi urmărit în întreaga cultură occidentală? Sau, dimpotrivă, înrudirea e cea care, din adâncul timpurilor, a adus şi apoi a încetăţenit ritul îmbarcării? Un lucru cel puţin e sigur: apa şi nebunia sunt legate pentru mult timp în visul omului european.

Deghizându-se în nebun, odinioară, Tristan se lăsase aruncat de barcagii pe coasta de la Cornouailles. Iar când se prezintă la castelul regelui Marc, nimeni nu-l recunoaşte, nimeni nu ştie de unde vine. Dar cuvintele sale sunt prea stranii, familiare şi depărtate; cunoaşte prea bine secretele cunoscutului, ca să nu fie dintr-o altă lume, foarte apropiată. El nu vine de pe un pământ solid, cu cetăţi solide; ci din neliniştea neîncetată a mării, de pe acele căi necunoscute care conţin atâtea ştiinţe stranii, din acea câmpie fantastică, reversul lumii. Isolda e cea dintâi care ştie că acest nebun este fiul mării şi că mateloţii insolenţi l-au aruncat acolo, semn al nenorocirii: „Blestemaţi fie marinarii care au adus acest nebun! De ce nu l-au aruncat în mare!”[37] Şi de mai multe ori de-a lungul timpului reapare aceeaşi

---

36 Aceste teme sunt surprinzător de apropiate de aceea a copilului interzis și blestemat, închis într-o luntre și încredințat valurilor care îl duc spre o altă lume, dar pentru acesta există apoi întoarcerea la adevăr.

37 Tristan et Iseut, ed. Bossuat, pp. 219-222.

* In original, déraison. întrucât în română nu există un termen care să redea acest concept fundamental pentru Foucault, am optat pentru un cuvânt ad-hoc, nerațiune. Neatestat de dicționarele românești, dar respectând regulile derivării în limba română, el are calitatea de a „denumi" pierderea rațiunii, constituind o treaptă pe scara foarte bogată a termenilor care definesc nebunia. (N.t.)

temă: la misticii secolului al XV-lea, a devenit motivul sufletului-luntre, abandonat pe marea infinită a dorinţelor, în câmpul steril al grijilor şi ignoranţei, printre falsele reflecţii ale ştiinţei, chiar în mijlocul neraţiunii lumii – luntre căzută pradă marii nebunii a mării, dacă nu ştie să arunce ancora solidă, credinţa, sau să-şi întindă pânzele spirituale pentru ca suflul divin să o îndrepte spre port.[38] La sfârşitul secolului al XVI-lea, De Lancre vede în mare originea vocaţiei demonice a unui întreg popor: dârele nesigure lăsate de corăbii, încrederea numai în astre, secretele transmise, depărtarea femeilor, în sfârşit imaginea acestei întinse câmpii tulburate îl fac pe om să-şi piardă credinţa în Dumnezeu şi toate legăturile solide cu patria; el se abandonează atunci Diavolului şi oceanului său de viclenii.[39] în epoca clasică, melancolia engleză este explicată cu dragă inimă prin influenţa unui climat marin: frigul, umiditatea, instabilitatea vremii, toate aceste fine picături de apă care pătrund în canalele şi în fibrele corpului uman şi îl fac să-şi piardă fermitatea predispun la nebunie.[40] În sfârşit, lăsând deoparte o imensă literatură care ar merge de la Ofelia la Lorelei, să citǎm doar marile analize semiantropologice, semicosmologice ale lui Heinroth, care fac din nebunie un fel de manifestare la om a unui element obscur şi acvatic, dezordine întunecată, haos mişcător, germen şi moarte a tuturor lucrurilor, care se opune stabilităţii luminoase şi

38 Cf. între alții Tauber, Predigter, XLI.

39 De Lancre, De l'Inconstance des mauvais anges, Paris, 1612.

40 G. Cheyne, The English Malady, Londra, 1733.

adulte a spiritului.[41]

Dar dacă navigaţia nebunilor este asociată, în imaginaţia occidentală, atâtor motive imemoriale, de ce, atât de brusc, către secolul al XV-lea, apare această formulare a temei în literatură şi în iconografie? De ce vedem ţâşnind dintr-odată această siluetă a Corabiei nebunilor şi echipajul ei smintit invadând peisajele cele mai familiare? De ce, din vechea alianţă a apei cu nebunia, s-a născut într-o zi, şi tocmai în acea zi, această barcă?

*

Pentru că simbolizează o întreagă nelinişte, ajunsă subit în orizontul culturii europene către sfârşitul Evului Mediu. Nebunia şi nebunul devin personaje majore, în ambiguitatea lor: ameninţare şi batjocură, vertiginoasă neraţiune a lumii şi uşoară ridiculizare a oamenilor.

Există mai întâi o întreagă literatură de povestiri şi de învăţături morale. Originea sa, fără îndoială, e foarte îndepărtată. Dar la sfârşitul Evului Mediu, ea capătă o suprafaţă considerabilă: o lungă serie de/oZz es care, stigmatizând parcă prin intermediul trecutului vicii şi defecte, le leagă nu de orgoliu, nu de lipsa de caritate, nici măcar de uitarea virtuţilor creştine, ci de un fel de mare pierdere a raţiunii de care nimeni nu e, la drept vorbind, vinovat, dar care îl

41 Ar trebui adăugat că „lunatismul" nu e străin de această temă. Luna, a cărei influență asupra nebuniei a fost admisă de-a lungul secolelor, este cel mai acvatic dintre aștri. înrudirea nebuniei cu soarele și focul este de dată mult mai târzie (Nerval, Nietzsche, Artaud).
* Moralités — în Evul Mediu, scurte piese de teatru, adesea alegorice, cu scop moralizator. (N.t.)

antrenează pe fiecare printr-o îngăduinţă secretă.[42] Denunţarea nebuniei devine formă generală a criticii. În farse şi în *soties*** personajul Nebunului, al Neghiobului sau al Prostului capătă o tot mai mare importanţă.[43] Nu mai e doar o siluetă ridicolă şi familiară undeva la margine[44]; se plasează în mijlocul teatrului, ca deţinător al adevărului – jucând aici rolul complementar şi invers celui jucat de nebunie în povestiri şi satire. Dacă nebunia antrenează pe fiecare într-o orbire care-l pierde, nebunul, dimpotrivă, îi aminteşte fiecăruia adevărul său; în comedia în care fiecare îi înşală pe ceilalţi şi se păcăleşte pe sine, el e comedia de gradul al doilea, înşelătoria înşelătoriei; el spune, în limbajul lui de neghiob, care nu are aspect de raţiune, cuvintele raţionale care formează, în genul comic, deznodământul comediei; el le vorbeşte îndrăgostiţilor despre dragoste[45], tinerilor despre adevărul vieţii[46], orgolioşilor, insolenţilor şi mincinoşilor despre realitatea mediocră a lucrurilor[47]. Nu există nimic, nici măcar vechile sărbători ale

42 Cf., de exemplu, Des six manières de fols; ms. Arsenal YJB7.

** Folies, soties — specii ale teatrului medieval; mici farse populare cu caracter satiric. (N.t.)

43 în La Sottie de Folle Balance, patru personaje sunt „nebuni": gentilomul, negustorul, lucrătorul (adică întreaga societate) și Folle Balance însăși.

44 Așa se întâmplă în Moralité nouvelle des enfants de maintenant sau în Moralité nouvelle de la Charité, în care Nebunul este unul dintre cele 12 personaje.

45 Ca în La Farce de Tout Mesnage, unde nebunul face pe doctorul pentru a o vindeca pe o cameristă bolnavă de dragoste.

46 în La Farce des cris de Paris, Nebunul intervine într-o discuție între doi tineri pentru a le spune ce este căsătoria.

47 Prostul, în La Parce du Gaudisseur, spune adevărul de fiecare dată când Zeflemistul se laudă.

nebunilor, atât de apreciate în Flandra şi în nordul Europei, care să nu se afle pe scenă, organizând în critică socială şi morală ceea ce putea fi în ele parodie religioasă spontană.

În literatura savantă Nebunia e, de asemenea, la lucru, chiar în inima raţiunii şi a adevărului. Ea este aceea care îmbarcă toţi oamenii, fără deosebire, pe nava sa smintită şi îi sorteşte unei odisei comune (*Blauwe Schute* de Van Oestroren, *Narrenschiff* de Brant); ea este cea a cărei domnie malefică o conjură Murner în *Narrenbeschwörung*; ea e aceea care se află de partea Amorului în satira lui Corroz *Contre Fol Amour* sau care e în dispută cu el pentru a şti care dintre ei e primul, care îl face pe celălalt posibil şi îl conduce după placul său, ca în dialogul *Débat de folie et d'amour* de Louise Labé. Nebunia are şi jocurile sale academice; este obiect de discurs, se întemeiază pe ea însăşi; dacă e denunţată, se apără, îşi revendică dreptul de a fi mai aproape de fericire şi de adevăr decât raţiunea, de a fi mai aproape de raţiune decât raţiunea însăşi; Wimpfeling redactează *Monopolium Philosophorum*[48], iar Judocus Gallus, *Monopolium et societas*, *vulgo des Lichtschijfs*[49]. În sfârşit, în centrul acestor jocuri serioase, marile texte ale umaniştilor: Flayder şi Erasmus.[50] în faţa acestor vorbe, cu dialectica lor neobosită, în faţa tuturor acestor discursuri reluate şi întoarse la nesfârşit, o lungă

48 Heidelberg, 1480.

49 Strasbourg, 1489. Aceste discursuri reiau în registru serios jurămintele și discursurile bufone care sunt pronunțate la teatru, cum ar fi Sermon joyeux et de grande value à tous les fous pour leur montrer à sages devenir.

50 Moria Rediviva, 1527; Éloge de la folie, 1509.

dinastie de imagini, de la Hieronymus Bosch cu *Vindecarea nebuniei* şi *Corabia nebunilor* până la Brueghel şi a sa *Dulie Griet*; iar gravura transcrie ceea ce teatrul şi literatura deja reluaseră: temele îmbinate ale Sărbătorii şi ale Dansului Nebunilor.50 E tot atât de adevărat că începând din secolul al XV-lea chipul nebuniei a obsedat imaginaţia omului occidental.

O succesiune de date vorbeşte de la sine: Dansul Morţilor[51] din cimitirul Inocenţilor datează fără îndoială din primii ani ai secolului al XV-lea51; dansul de la Chaise-Dieu[52] a fost compus către 1460; iar în 1485 îşi publică Guyot Marchand al său *Danse macabre*. Aceşti şaizeci de ani au fost dominaţi în mod clar de toată această imagerie schimonosită a morţii. Iar în 1492 Brant scrie *Narrenschiff*; cinci ani mai târziu este tradus în latină. În ultimii ani ai secolului, Hieronymus Bosch compune *Corabia nebunilor*. *Elogiul nebuniei* datează din 1509. Ordinea succesiunii e clară.

Până în a doua jumătate a secolului al XV-lea, sau puţin mai târziu, tema morţii domneşte singură. Sfârşitul omului, sfârşitul timpurilor au chipul ciumelor şi al războaielor. Existenţa umană stă sub semnul acestui sfârşit şi al acestei ordini de care nimeni nu scapă. Prezenţa care ameninţă chiar în interiorul lumii este o prezenţă descărnată. Şi iată că în ultimii ani ai secolului această mare nelinişte

---

515 0 Cf. de exemplu o sărbătoare a nebunilor reprodusă în Bastelaer, Les Estampes de Brueghel, Bruxelles, 1908; sau „Nasentanz", pe care îl putem vedea în Geisberg, Deutsche Holzsch, p. 262.

52 Cea mai importantă abație din Auvergne, fondată de Sfântul Robert în 1046. (N. t.)

pivotează în jurul ei înseşi; deriziunea nebuniei înlocuieşte moartea şi seriozitatea ei. De la descoperirea necesităţii care reducea fatalmente omul la nimic s-a trecut la contemplarea dispreţuitoare a acestui nimic care este existenţa însăşi. Spaima în faţa limitei absolute a morţii se interiorizează într-o ironie continuă; este dezarmată dinainte; e făcută ea însăşi derizorie, dându-i-se o formă cotidiană şi stăpânită, reînnoind-o în fiecare clipă în spectacolul vieţii, diseminând-o în viciile, cusururile şi ridicolul fiecăruia. Aneantizarea morţii nu mai reprezintă nimic pentru că ea era deja totul, pentru că viaţa însăşi nu era decât fatuitate, vorbe goale, zgomot de clopoţei şi idei fixe. Capul e deja gol şi va deveni craniu. Nebunia este deja o prezenţă a morţii.[53] Dar e şi prezenţa sa învinsă, eschivată în aceste semne de toate zilele care, anunţându-i domnia, arată că prada îi va fi săracă. Ceea ce demască moartea nu e decât mască şi nimic altceva; pentru a descoperi rictusul scheletului a fost suficient să se provoace ceva care nu era nici adevăr, nici frumuseţe, ci numai figură de ipsos şi strălucire falsă. De la masca goală la cadavru a continuat acelaşi surâs. Dar nebunul râde înainte de râsul morţii; iar smintitul, prezicând macabrul, l-a dezarmat. Ţipetele din *Margot la Foile* triumfă, în plină Renaştere, asupra *Triumfului morţii*, cântat la sfârşitul Evului Mediu pe zidurile de la Campo-Santo.

Înlocuirea temei morţii cu cea a nebuniei nu marchează o ruptură, ci mai degrabă o răsturnare în interiorul aceleiaşi nelinişti. Tot despre neantul

53 în acest sens, experiența nebuniei o continuă riguros pe cea a leprei. Ritualul de excludere a leprosului arată că el întruchipa, viu fiind, însăși prezența morții.

existenţei este vorba, dar acest neant nu mai e recunoscut ca termen exterior şi final, ameninţare şi totodată concluzie; este resimţit din interior, ca formă continuă şi constantă a existenţei. Şi în timp ce altă dată nebunia oamenilor era de a nu vedea că se apropie ceasul morţii, în timp ce trebuia să fie readuşi la înţelepciune prin spectacolul morţii, acum înţelepciunea va consta în a denunţa peste tot nebunia, în a-i învăţa pe oameni că nu mai sunt nimic altceva decât morţi şi că dacă sfârşitul e aproape, aceasta e în măsura în care nebunia devenită universală nu va mai fi decât unul şi acelaşi lucru cu moartea însăşi. Este ceea ce profetizează Eustache Deschamps:

On este liches, chétifs et mois.

Vieux, convoiteux et mal parlant.

Je nevois que folles et fols la *fin approche en vérité Tout va mai.*[54]

[Suntem laşi, plăpânzi şi neputincioşi, / Bătrâni, pofticioşi şi răi de gură. / Nu văd decât nebune şi nebuni/ Sfârşitul e într-adevăr aproape/ Totul merge rău.]

Acum elementele s-au inversat. Nu sfârşitul timpurilor şi al lumii e cel care va arăta retrospectiv că oamenii erau nebuni atunci când nu le păsa de el; ci creşterea nebuniei, invazia sa surdă care arată că lumea se apropie de ultima sa catastrofă; demenţa oamenilor e cea care o cheamă şi o face necesară.

Această legătură dintre nebunie şi neant este atât de strânsă în secolul al XV-lea încât va subzista

54 Eustache Deschamps, Œuvres, ed. Saint-Hilaire de Raymond, vol. I, p. 203.

mult timp şi o vom regăsi încă în centrul experienţei clasice a nebuniei.[55]

*

Sub diversele sale forme – plastice sau literare – această experienţă a neraţiunii pare de o extremă coerenţă. Pictură şi text trimit perpetuu una la celălalt – aici comentariu şi dincolo ilustraţie. Narentanz este una şi aceeaşi temă pe care o găsim şi o regăsim în sărbători populare, în reprezentaţii teatrale, în gravuri, iar toată ultima parte a *Elogiului nebuniei* este construită pe modelul unui lung dans al nebunilor în care fiecare profesie şi fiecare stare defilează rând pe rând pentru a forma marea horă a neraţiunii. Probabil că în *ispitirea* de la Lisabona multe figuri ale faunei fantastice care invadează pânza sunt împrumutate din domeniul măştilor tradiţionale; unde probabil sunt transpuse după *Malleus* Cât despre faimoasa *Corabie a Nebunilor*, nu e oare tradusă direct după *Narrenschiff* de Brant, al cărei titlu îl poartă şi al cărei cânt XXVII, care îi stigmatizează şi el pe *potatores et edaces* [beţivi şi mâncăi], pare a-l ilustra într-o manieră foarte precisă? S-a ajuns chiar la presupunerea că tabloul lui Bosch făcea parte dintr-o întreagă serie de picturi, ilustrând principalele cânturi ale poemului lui Brant.[56]

De fapt, nu trebuie să ne lăsăm purtaţi de ceea ce e strict în continuitatea temelor, nici să presupunem mai mult decât spune însăşi istoria.[57]

---

55 Cf. infra, partea a II-a, cap. III.

56 Este teza lui Desmonts în „Deux primitifs Hollandais au musée du Louvre", Gazette des Beaux-Arts, 1919, p. 1.

57 Cum face Desmonts în legătură cu Bosch și Brant; dacă e adevărat că tabloul a fost pictat la câțiva ani de la publicarea cărții, care a avut

Probabil că n-am putea reface asupra acestui subiect o analiză ca aceea pe care Émile Mâle a făcut-o pentru epocile precedente şi îndeosebi despre tema morţii. Între verb şi imagine, între ceea ce este reprezentat prin limbaj şi ceea ce e spus de arta plastică, frumoasa unitate începe să se dezlege; una şi aceeaşi semnificaţie nu le este numaidecât comună. Şi dacă este adevărat că Imaginea are încă vocaţia de a *spune*, de a transmite ceva consubstanţial limbajului, trebuie să recunoaştem că deja ea nu mai spune acelaşi lucru; şi că prin valorile sale plastice proprii pictura se afundă într-o experienţă care se va depărta tot mai mult de limbaj, oricare ar putea fi identitatea superficială a temei. Figură şi cuvânt ilustrează încă aceeaşi fabulă a nebuniei în aceeaşi lume morală; dar ele iau deja direcţii diferite, indicând, printr-o fisură abia perceptibilă, care va fi marea linie de despărţire în experienţa occidentală a nebuniei.

Ridicarea nebuniei în orizontul Renaşterii se observă mai întâi în deteriorarea simbolismului gotic; ca şi cum această lume, în care reţeaua semnificaţiilor spirituale era atât de strânsă, începea să se tulbure, făcând să apară figuri al căror sens nu se lasă descifrat decât sub specia neraţiunii. Formele gotice subzistă încă pentru un timp, dar, puţin câte puţin, devin tăcute, încetează să mai spună, să amintească şi să înveţe, şi nu mai manifestă, în afara oricărui limbaj posibil, şi totuşi în familiaritatea privirii, decât prezenţa lor fantastică. Eliberată de înţelepciune şi de lecţia care o ordonau, imaginea începe să graviteze în jurul propriei nebunii.

---

un succes considerabil, nici un fapt nu dovedește că Bosch a vrut să ilustreze poemul Narrenschiff, a fortiori întregul poem Narrenschiff.

Paradoxal, această eliberare vine dintr-o forfotă a semnificaţiei, dintr-o înmulţire a sensului cu el însuşi, care ţese între lucruri raporturi atât de numeroase, atât de încrucişate, atât de bogate, încât nu mai pot fi descifrate decât în esoterismul ştiinţei, iar pe de altă parte lucrurile se supraîncarcă de atribute, de indicii, de aluzii în care sfârşesc prin a-şi pierde propria figură. Sensul nu se mai citeşte într-o percepţie nemijlocită, figura încetează să mai vorbească de la sine; între ştiinţa care o animă şi forma în care se transpune se creează un gol. E liberă pentru onirism. Există o carte care stă mărturie despre această proliferare de sens la sfârşitul lumii gotice, *Speculum humanæ salvationis*[58], care, dincolo de corespondenţele stabilite de tradiţia Părinţilor Bisericii, pune în valoare între Vechiul şi Noul Testament un întreg simbolism care nu ţine de ordinea Profeţiei, ci de echivalenţa imaginară. Pătimirea lui Cristos nu este prefigurată doar de sacrificiul lui Avram; ea cheamă în jurul ei întregul prestigiu al supliciului şi nenumăratele sale vise; Tubal, fierarul, şi roata lui Isaia sunt aşezaţi în jurul crucii, formând în afara oricăror lecţii despre sacrificiu tabloul fantastic al îndârjirii, al corpurilor torturate şi al durerii. Iată imaginea supraîncărcată de sensuri suplimentare şi constrânsă să le dezvăluie. Dar visul, neraţiunea, sminteala se pot strecura în aceste exces de sens. Figurile simbolice devin cu uşurinţă siluete de coşmar. Stă mărturie acea veche imagine a înţelepciunii, atât de des reprezentată, în gravurile germane, printr-o pasăre cu gât lung ale cărei gânduri ridicându-se lent

58 Cf. Émile Mâle, loc. cit., pp. 234-237.

dinspre inimă spre cap au timp să fie cumpănite şi exprimate[59]; simbol al cărui valori se îngreunează de atâtea accente: lungul drum al reflecţiei devine în imagine alambic al unei ştiinţe subtile, instrument care distilează chintesenţele. Gâtul lui *Gutemensch* se lungeşte la infinit pentru a sugera mai bine, dincolo de înţelepciune, toate mijlocirile reale ale ştiinţei; iar omul simbolic devine o pasăre fantastică al cărei gât nemăsurat se întoarce de o mie de ori asupra lui însuşi – fiinţă smintită, la jumătatea drumului între animal şi lucru, mai aproape de prestigiul propriu imaginii decât de rigoarea unui sens. Această înţelepciune simbolică este prizoniera nebuniilor visului.

Convertire fundamentală a lumii imaginilor: constrângerea unui sens multiplicat o eliberează de întocmirea formelor. Atâtea semnificaţii diverse se înserează sub suprafaţa imaginii, încât ea nu mai prezintă decât o faţă enigmatică. Şi nu mai are puterea de a învăţa, ci doar de a fascina. Caracteristică este evoluţia grilului, a faimosului gril, familiar deja în Evul Mediu, un Ev Mediu al psaltirilor engleze, al catedralelor de la Chartres şi Bourges. El arăta atunci cum la omul stăpânit de dorinţe sufletul devenise prizonierul animalului; acele chipuri groteşti aşezate pe pântecul monştrilor aparţineau lumii marii metafore platoniciene şi denunţau înjosirea spiritului în nebunia păcatului. Dar iată că în secolul al XV-lea grilul, imagine a nebuniei umane, devine una dintre figurile privilegiate ale nenumăratelor *ispitiri*. Nu

59 Cf. C.-V. Langlois, La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Age, Paris, 1911, p. 243.

obiectele plăcerii asaltează liniştea pustnicului, ci acele forme demente, închise în taină, care se înalţă din vis şi rămân acolo, la suprafaţa unei lumi, tăcute şi ascunse. În *ispitirea* de la Lisabona, în faţa sfântului Anton s-a aşezat una dintre aceste figuri născute din nebunie, din singurătatea sa, din penitenţa sa, din privaţiunile sale; un uşor surâs luminează acest chip fără corp, pură prezenţă a neliniştii sub aparenţa unei grimase sprintene. Or, tocmai această siluetă de coşmar este în acelaşi timp subiect şi obiect al ispitei; ea e cea care fascinează privirea ascetului – şi unul şi altul fiind prizonierii unui fel de interogaţii în oglindă, care rămâne pentru un timp nedefinit fără răspuns, într-o linişte locuită doar de colcăiala imundă care îi înconjoară.[60] Grilul nu-i mai aminteşte omului, sub o formă satirică, de vocaţia spirituală uitată în nebunia dorinţei sale. El este nebunia devenită Ispită: tot ce este în el imposibil, fantastic, inuman, tot ce indică în el contranatura şi forfota unei prezenţe smintite la nivelul pământului, toate acestea îi conferă strania sa putere. Libertatea, chiar înfricoşătoare, a viselor sale, fantasmele nebuniei au, pentru omul secolului al XV-lea, mai multă putere de atracţie decât realitatea dezirabilă a cărnii.

Care este deci acea putere de fascinaţie ce se exercită, în această epocă, prin intermediul imaginilor nebuniei?

Mai întâi, omul descoperă într-un fel, în aceste figuri fantastice, unul dintre secretele şi una dintre vocaţiile naturii sale. În gândirea Evului Mediu,

60 E posibil ca Hieronymus Bosch să-și fi făcut autoportretul în imaginea „capului cu picioare" care e în centrul Ispitei de la Lisabona (cf. Brion, Jérôme Bosch, p. 40).

legiunile de animale, numite o dată pentru totdeauna de Adam, purtau în mod simbolic valorile umanităţii.[61] Dar la începutul Renaşterii, raporturile cu animalitatea sunt răsturnate; bestia se eliberează; scapă din lumea legendei şi a ilustrării morale pentru a dobândi un fantastic care îi e propriu. Şi printr-o surprinzătoare răsturnare animalul este acum cel care va pândi omul, va pune stăpânire pe el şi îi va revela propriul său adevăr. Animalele imposibile, ieşite dintr-o imaginaţie dementă, au devenit natura secretă a omului; şi când în ultima zi omul păcătos apare în goliciunea sa hidoasă, ne dăm seama că are figura monstruoasă a unui animal delirant: sunt acele cucuvele ale căror corpuri de broaşte se amestecă în *Infernul* lui Thierry Bouts cu goliciunea damnaţilor; sunt, în viziunea lui Stefan Lochner, insecte înaripate, fluturi cu cap de pisică, sfincşi cu elitre de cărăbuşi, păsări ale căror aripi sunt neliniştitoare şi avide ca nişte mâini; e marea pasăre de pradă cu gheare noduroase care apare în *Ispita* lui Grünewald. Animalitatea s-a sustras domesticirii prin valorile şi simbolurile umane; şi deşi acum ea este cea care îl fascinează pe om prin dezordinea sa, prin furia sa, prin bogăţia de monstruoase imposibilităţi, tot ea dezvăluie întunecata mânie, nebunia stearpă care se află în inima oamenilor.

La polul opus acestei naturi tenebroase, nebunia fascinează pentru că înseamnă ştiinţă. E ştiinţă, mai întâi, pentru că toate aceste figuri absurde sunt în realitate elementele unei ştiinţe dificile, închise,

61 La mijlocul secolului al XV-lea, Livre des Tournois de René d'Anjou constituie încă un întreg bestiar moral.

esoterice. Aceste forme ciudate sunt situate, dintr-odată, în spaţiul marelui secret, iar sfântul Anton care e ispitit de ele nu este supus violenţei Dorinţei, ci ghimpelui, mult mai insidios, al curiozităţii; e ispitit de această îndepărtată şi totuşi atât de apropiată ştiinţă care îi e oferită şi refuzată în acelaşi timp de surâsul Grilului; mişcarea sa de recul nu e alta decât cea prin care se fereşte să depăşească limitele interzise ale cunoaşterii; ştie deja – şi aici e Ispita sa – ceea ce Cardan va spune mai târziu: „Înţelepciunea, ca şi celelalte materii preţioase, trebuie smulsă din măruntaiele Pământului.”[62] în neghiobia sa inocentă, Nebunul stăpâneşte această ştiinţă atât de inaccesibilă şi atât de redutabilă. În timp ce omul raţiunii şi al înţelepciunii nu percepe din ea decât figuri fragmentare – cu atât mai neliniştitoare –, Nebunul o poartă în întregime într-o sferă intactă: globul de cristal, care pentru toţi e gol, e plin, în ochii săi, de adâncimea unei invizibile ştiinţe. Brueghel îşi bate joc de infirmul care încearcă să pătrundă în această sferă de cristal.[63] Dar ea, această bulă irizată a cunoaşterii, e cea care se balansează, fără să se spargă niciodată – lanternă derizorie, dar infinit preţioasă – în vârful prăjinii purtate pe umăr de Margot Nebuna. Şi tot ea apare pe reversul Grădinii Plăcerilor. Un alt simbol al cunoaşterii, arborele (arborele interzis, arborele nemuririi făgăduite şi al păcatului), altă dată plantat în inima Paradisului terestru, a fost dezrădăcinat şi formează acum catargul corabiei nebunilor, aşa cum îl putem vedea în

62 J. Cardan, Ma vie, trad. Dayré, p. 170.

63 în Proverbe flamande.

gravura care ilustrează *Stultiferæ naviculæ* de Josse Bade; el e, desigur, cel care se leagănă deasupra *Corabiei nebunilor* a lui Bosch.

Ce anunţă această ştiinţă a nebunilor? Fără îndoială, pentru că este ştiinţa interzisă, prezice domnia lui Satan şi totodată sfârşitul lumii; fericirea din urmă şi pedeapsa supremă; atotputernicia pământeană şi căderea în infern. *Corabia nebunilor* traversează un peisaj de plăceri unde dorinţei i se oferă totul, un fel de Paradis reînnoit, pentru că omul nu mai cunoaşte aici nici suferinţa, nici durerea; şi totuşi, el nu şi-a recuperat inocenţa. Această falsă fericire este triumful diabolic al lui Anticrist, este Sfârşitul, deja foarte aproape. Himerele Apocalipsului nu sunt noi, e adevărat, în secolul al XV-lea; sunt totuşi foarte diferite ca natură faţă de ce erau înainte. Iconografiei uşor fanteziste a secolului al XIV-lea, în care castelele sunt azvârlite ca zarurile, în care Fiara e totdeauna Balaurul tradiţional ţinut la distanţă de Fecioară, pe scurt în care ordinea lui Dumnezeu şi apropiata sa victorie sunt tot timpul vizibile, îi urmează o viziune a lumii în care orice înţelepciune este aneantizată. E marele sabat al naturii: munţii se scufundă şi devin câmpii, pământul vomită morţi, iar oasele răsar pe morminte; cad stelele, pământul ia foc, tot ce e viu se usucă şi moare.[64] Sfârşitul nu are valoare de trecere şi de promisiune; este începutul unei nopţi în care e absorbită vechea raţiune a lumii. E suficient să priveşti, la Dürer, cavalerii Apocalipsului, aceiaşi pe care i-a trimis Dumnezeu: nu

64 în secolul al XV-lea este repus la loc de cinste vechiul text al lui Beda și descrierea celor 15 semne.

mai sunt Îngerii Triumfului şi ai reconcilierii, nu mai sunt heralzii dreptăţii senine; ci războinicii despletiţi ai răzbunării nebune. Lumea se prăbuşeşte în Mânia universală. Victoria nu mai este nici a lui Dumnezeu, nici a Diavolului; este a Nebuniei.

Din toate direcţiile, nebunia îl fascinează pe om. Imaginile fantastice pe care le face să apară nu sunt aparenţe fugitive care dispar repede de pe suprafaţa lucrurilor. Printr-un straniu paradox, ceea ce se naşte din cel mai ciudat delir era deja ascuns, ca o taină, ca un inaccesibil adevăr, în măruntaiele pământului. Când îşi desfăşoară arbitrarul nebuniei, omul întâlneşte întunecata necesitate a lumii; animalul care îi bântuie coşmarurile şi nopţile de privaţiuni este propria sa natură, aceea care va dezvălui nemilosul adevăr al Infernului; zadarnicele imagini ale neghiobiei oarbe sunt marea ştiinţă a lumii; iar în această dezordine, în acest univers înnebunit, se profilează deja cruzimea loviturii finale. În atâtea imagini – şi tocmai asta le dă greutate, impunând fanteziei o atât de mare coerenţă – Renaşterea a exprimat ceea ce presimţea din ameninţările şi din secretele lumii.

*

În aceeaşi epocă, temele literare, filosofice, morale ale nebuniei sunt de o cu totul altă natură.

Evul Mediu îi făcuse loc nebuniei în ierarhia viciilor. Începând din secolul al XIII-lea, o vedem în mod curent figurând printre soldaţii Psihomahiei.[65] Ea

65 Trebuie să notăm că Nebunia nu apare nici în Psihomahia lui Prudentius, nici în Anticlaudianus de Alanus din Lille, nici la Hugo din Saint-Victor. Prezența ei constantă datează oare numai din secolul al XIII-lea?

face parte, la Paris ca şi la Amiens, dintre trupele răului şi dintre cele douăsprezece dualităţi care îşi împart suveranitatea sufletului uman: Credinţă şi Idolatrie, Speranţă şi Disperare, Milă şi Avariţie, Castitate şi Desfrâu, Prudenţă şi Nebunie, Răbdare şi Mânie, Blândeţe şi Asprime, înţelegere şi Dezbinare, Ascultare şi Nesupunere, Perseverenţă şi Inconstanţă. În Renaştere, Nebunia părăseşte acest loc modest şi vine să-l ocupe pe cel dintâi. În timp ce la Hugo din Saint-Victor arborele genealogic al Viciilor, cel al Bătrânului Adam, avea drept rădăcină orgoliul[66], acum Nebunia e cea care conduce veselul cor al tuturor slăbiciunilor umane. Corifeu necontestat, ea le ghidează, le antrenează şi le numeşte: „Le vedeţi de altfel în alaiul celorlalte însoţitoare ale mele… Această frumoasă de colo, cu sprâncenele trufaş sumese, este Iubirea de sine. Cealaltă, pe care o vedeţi făcând ochi dulci şi bătând din palme, se numeşte Linguşirea. Alta, pe jumătate aţipită, de parcă doarme, se numeşte Uitarea. Ăsteia, cu mâinile încrucişate, sprijinită în coate, îi zice Trândăvia. Cea de colo, încununată cu o cunună de trandafir şi căreia tot trupul îi miroase a parfumuri, se cheamă Plăcerea. Cealaltă, cu privirea rătăcind încoace şi-ncolo, se numeşte Sminteala. În sfârşit, aceasta de aici, cu pielea lucie şi durdulie, se cheamă Pofta. Printre aceste fetişcane vedeţi şi doi zei: unul se cheamă Cheful, celălalt, Somnul cel fără trezire.”[67] Privilegiu

66 Hugo din Saint-Victor, De fructibus carnis et spiritus. Patrol., CLXXVI, col. 997.

67 Erasmus din Rotterdam, Elogiul nebuniei sau Cuvântare spre lauda prostiei, trad, de Ștefan Bezdechi, Editura Științifică, București, 1959, § 9, pp. 12-13.

absolut al nebuniei: domneşte asupra a tot ce e rău în om. Dar oare nu domneşte, indirect, asupra întregului bine pe care l-ar putea face: asupra ambiţiei care face politicile înţelepte, asupra avariţie! care face să sporească bogăţiile, asupra indiscretei curiozităţi care-i animă pe filosofi şi pe savanţi? Louise Labé o repetă după Erasmus; şi Mercur imploră zeii pentru ea: „Nu lăsaţi să se piardă această frumoasă Doamnă care v-a dat atâta mulţumire.”[68]

Dar această nouă regalitate n-are prea multe lucruri în comun cu domnia obscură despre care vorbeam înainte şi care o lega de marile puteri tragice ale lumii.

Desigur, nebunia atrage, dar nu fascinează. Ea guvernează tot ce e facil, vesel, uşor în lume. Ea e aceea care-i face pe oameni „să se zbenguie şi să se bucure”, aşa cum Zeilor le-a dat „Geniu, Tinereţe, Bacchus, Silen şi pe acel blând păzitor al grădinilor”.[69] în ea totul e suprafaţă strălucitoare: nicio enigmă nu e păstrată.

Fără îndoială, ea are o legătură cu drumurile ciudate ale ştiinţei. Primul cânt al poemului lui Brant este consacrat cărţilor şi savanţilor; iar pe gravura care ilustrează acest pasaj, în ediţia latină din 1497, se vede tronând pe catedra sa năpădită de cărţi Maestrul care poartă sub boneta lui de doctor capişonul nebunilor cusut cu clopoţei. Erasmus le rezervă oamenilor de ştiinţă un spaţiu larg în hora nebunilor: după Gramatici, Poeţii, Retorii şi Scriitorii; apoi Jurisconsulţii; după ei vin „Filosofii cei venerabili

68 Louise Labé, Débât de folie et d'amour, Lyon, 1566, p. 98.
69 Ibid., pp. 98-99.

prin barba şi mantaua lor”; în sfârşit, trupa grăbită şi numeroasă a Teologilor.[70] Dar dacă ştiinţa este atât de importantă în nebunie nu înseamnă că aceasta din urmă i-ar putea deţine secretele; ea e, dimpotrivă, pedeapsa unei ştiinţe dereglate şi inutile. Nebunia e adevărul cunoaşterii pentru că aceasta din urmă e derizorie, şi pentru că în loc să se adreseze marii Cărţi a experienţei se pierde în praful cărţilor şi în discuţii de prisos; ştiinţa se transformă în nebunie chiar prin excesul falselor ştiinţe.

O *vos doctores, qui grandia nomina fiertis*
Respicile antiques patris, jurisque peritos.
Non în candidulis pensebant dogmata libris.
Arte sed ingenua sitibundum pectus alebant.[71]

[O, voi maeştri ce purtaţi nume însemnate/ Priviţi înapoi la înaintaşii tatălui vostru şi la cei pricepuţi în (ştiinţa) dreptului/ (Aceştia) nu judecau preceptele în cărţulii frumoase/ Ci îşi hrăneau sufletul însetat de ştiinţele umaniste.]

Conform temei multă vreme familiare satirei populare, nebunia apare aici ca o pedeapsă comică a ştiinţei şi a trufiei sale ignorante.

Aceasta pentru că, într-o manieră generală, nebunia nu este legată de lume şi de formele sale subterane, ci mai curând de om, de slăbiciunile sale, de visurile şi de iluziile sale. Tot ce era manifestare cosmică obscură în nebunie, aşa cum o vedea Bosch, la Erasmus se şterge; nebunia nu-l mai pândeşte pe om în cele patru colţuri ale lumii; se insinuează în el, sau mai degrabă este un raport subtil pe care omul îl

70 Erasmus, op.cit., § 49-55, pp. 77-93.

71 Brant, Stultifera navis, trad, latină din 1497, f. 11.

întreţine cu el însuşi. Personificarea mitologică a Nebuniei nu este, la Erasmus, decât un artificiu literar. De fapt, nu există decât nebunii – forme umane ale nebuniei: „Statuile mele sunt oamenii…”[72]; e suficientă o privire asupra oraşelor, chiar a celor mai înţelept şi mai bine guvernate. „La ce să mai pomenesc de norod sau de biata prostime, care sunt în întregime ai mei? Prostia lor îmbracă atâtea chipuri şi în fiecare zi ei născocesc atâtea altele noi, că n-ar ajunge nicio mie de Democriţi ca să-şi râdă de ei… „[73]Nu există nebunie decât în fiecare dintre oameni, pentru că omul e cel care o constituie în ataşamentul pe care şi-l poartă sieşi şi prin iluziile din care se întreţine. „Philautia” este prima dintre figurile pe care nebunia le antrenează în dansul ei; dar e pentru că sunt legate una de alta printr-o apartenenţă privilegiată; ataşamentul de sine este primul semn al nebuniei, dar asta pentru că omul e atât de ataşat de el însuşi, încât acceptă greşeala drept adevăr, minciuna drept realitate, violenţa şi urâţenia drept frumuseţe şi dreptate: „Când ăsta, care e mai pocit ca o maimuţă, îşi închipuie că e un Nireu? iar altul, care a tras trei linii cu compasul, se crede un Euclid desăvârşit? Cestălalt, care cântă ca un măgar din liră, cu un glas mai urât decât acela al bărbatului găinii când o muşcă de creastă, se crede un al doilea Hermogene.”[74] În această adeziune imaginară la sine însuşi, omul face să apară nebunia ca un miraj. Simbolul nebuniei va fi de-acum înainte această

72 Erasmus, op.cit., § 47, p. 73.
73 Ibid., § 48, p. 73.
74 Ibid., §42, p. 65.

oglindă care, fără să reflecte nimic real, ar reflecta în secret, pentru cel care se contemplă în ea, visul trufiei sale. Nebunia nu are de-a face atât cu adevărul şi cu lumea, cât cu omul şi cu propriul lui adevăr pe care ştie să-l perceapă.

Ea se deschide deci spre un univers în întregime moral. Răul nu e pedeapsă sau sfârşitul lumii, ci doar vină şi defect. O sută şaisprezece dintre cânturile poemului lui Brant sunt consacrate portretizării pasagerilor smintiţi ai Corabiei: avari, delatori, beţivi; sunt cei care se lasă în voia dezordinii şi a dezmăţului; cei care interpretează greşit Scriptura, care practică adulterul. Locher, traducătorul lui Brant, arată, în prefaţa sa latină, proiectul şi sensul lucrării; e vorba de a învăţa *quæ mala*, *quæ bona sunt*; *quid vitia*; *quo virtus*, *quo feral error* [cele ce sunt rele, cele ce sunt bune; ce (sunt) defectele; unde duce virtutea, unde greşeala]; iar aceasta biciuindu-i, după răutatea pe care o dovedeşte fiecare, pe *impies*, *superbos*, *avaros*, *luxuriöses*, *lascives*, *délicates*, *iracundos*, *gulosos*, *edaces*, *invidos*, *veneficos*, *fidefrasos*[75] [pe cei lipsiţi de pietate, pe trufaşi, pe zgârciţi, pe destrăbălaţi, pe neruşinaţi, pe cei moleşiţi, pe irascibili, pe gurmanzi, pe mâncăi, pe pizmaşi, pe otrăvitori, pe sperjuri], pe scurt tot ce omul şi-a putut inventa ca nereguli în propria conduită.

În domeniul expresiei literare şi filosofice, experienţa nebuniei, în secolul al XV-lea, ia mai degrabă alura unei satire morale. Nimic nu aminteşte de acele mari ameninţări de invazie care obsedau imaginaţia pictorilor. Grija este, dimpotrivă, de a o

75 Brant, Stultifera Navis. Prolog de Jacobi Locher, 1497, IX.

îndepărta; nu despre ea se vorbeşte. Erasmus deturnează privirile dinspre acea dementă „pe care o trimit din fundul Infernului Furiile cele răzbunătoare, când îşi pornesc şerpii”; el nu a vrut să facă elogiul acestor forme smintite, ci al „plăcutei rătăciri” care eliberează sufletul „de acele griji neliniştitoare şi îl cufundă în tot soiul de plăceri”.[76] Această lume calmă e stăpânită cu uşurinţă; ea îşi desfăşoară pe faţă naivele seducţii în ochii înţeleptului, iar acesta, prin râs, îşi păstrează întotdeauna distanţele. În timp ce Bosch, Brueghel şi Dürer erau spectatori teribil de tereştri şi implicaţi în această nebunie pe care o vedeau izvorând peste tot în jurul lor, Erasmus o percepe de la o depărtare suficientă pentru a fi în afara pericolului; o observă din înaltul Olimpului său, iar dacă îi aduce laude e pentru că poate râde de ea cu râsul irepresibil al Zeilor. Căci nebunia oamenilor e un spectacol divin: „Pe scurt: dacă te-ai uita jos din lună, ca odinioară Menip, la nespusa forfoteală a muritorilor, ţi s-ar părea că vezi un furnicar de muşte şi ţânţari care se ceartă, se războiesc, îşi întind capcane unii altora, se jefuiesc, petrec, se îndrăgostesc, nasc, cad şi mor. Şi nici nu se poate închipui ce frământare, ce tragedii stârneşte această vietate aşa de măruntă şi care se trece aşa de repede.”[77] Nebunia nu mai este ciudăţenia familiară a lumii; e numai un spectacol bine cunoscut spectatorului străin; nu mai e figură a cosmos-ului, ci trăsătură de caracter al lui *ævum*.

*

76 Erasmus, op.cit., § 38, p. 55.

77 Ibid., § 48, p. 76.

Cam aceasta ar fi, reconstituită în grabă, schema opoziţiei între o experienţă cosmică a nebuniei în proximitatea acestor forme fascinante şi o experienţă critică a aceleiaşi nebunii, în distanţa de netrecut a ironiei.

Fără îndoială, în viaţa ei reală, această opoziţie n-a fost nici atât de categorică, nici atât de aparentă. Mult timp încă firele au fost încurcate, iar schimburile neîncetate.

Tema sfârşitului lumii, a marii violenţe finale, nu e străină de experienţa critică a nebuniei aşa cum e ea formulată în literatură. Ronsard evocă aceste timpuri finale care se zbat în marele vid al Raţiunii:

Au ciel est revolée et Justice et Raison.
Et en leur place, hélas, règne le brigandage.
La haine, la rancœur, le sang et le carnage.

[Furată-i Cinstea-n cer şi-nţelepciune nu-i. / în locul lor domnesc hoţia, ura, sânge/ omor şi jaf încât sărmanul suflet plânge.][78]

Spre sfârşitul poemului lui Brant, un întreg capitol este consacrat temei apocaliptice a Anticristului: o imensă furtună duce corabia nebunilor într-o cursă smintită care se identifică cu sfârşitul lumilor.[79] Invers, multe figuri ale retoricii morale sunt ilustrate, într-o manieră foarte directă, printre imaginile cosmice ale nebuniei: să nu-l uităm pe faimosul doctor al lui Bosch, mai nebun decât cel pe care vrea să-l însănătoşească – toată falsa lui ştiinţă nefăcând altceva decât să pună peste el cele mai rele

78 Ronsard, „Discurs despre mizeriile timpului acestuia", în Poezii, trad, de Barbu Solacolu, Editura Tineretului, București, 1959, p. 122.

79 Brant, loc. cit., cântul CXVII, mai ales versurile 21-22, 57 și urm., cu referință precisă la Apocalipsă, versetele 13 și 20.

zdrenţe ale unei nebunii pe care o poate vedea oricine în afară de el însuşi. Pentru contemporani şi pentru generaţiile următoare, opera lui Bosch este o lecţie de morală: toate aceste figuri care se nasc din lume nu denunţă oare, la fel de bine, monştrii inimii? „Diferenţa care există între picturile acestui om şi picturile altora constă în aceea că ceilalţi caută mai totdeauna să picteze omul aşa cum apare din exterior, şi numai el are îndrăzneala să-i picteze aşa cum sunt în interior”. Iar în această înţelepciune care denunţă, în această ironie neliniştită, acelaşi comentator de la începutul secolului al XVII-lea crede că vede simbolul clar exprimat, în aproape toate tablourile lui Bosch, prin dubla figură a făcliei (lumina gândirii care veghează) şi a bufniţei a cărei ciudată privire fixă „se înalţă în calmul şi tăcerea nopţii, consumând mai mult ulei decât vin”[80].

În ciuda atâtor interferenţe încă vizibile, împărţirea e deja făcută; distanţa între cele două forme de experienţă a nebuniei va continua să crească.

Figurile viziunii cosmice şi mişcările reflecţiei morale, elementul *tragic* şi elementul *critic* se vor separa de-acum tot mai mult, săpând în unitatea profundă a nebuniei o prăpastie care nu se va mai acoperi niciodată. De o parte va fi o Corabie a nebunilor încărcată de chipuri înverşunate, care se pierde treptat în noaptea lumii, printre peisaje care vorbesc despre ciudata alchimie a ştiinţelor, despre surdele ameninţări ale bestialităţii şi despre sfârşitul

80 Joseph de Siguença, Percera parte de la Historia de la orden de S. Geronimo, 1605, p. 837. Citat în Tolnay, Hieronimus Bosch, Anexă, p. 76.

timpurilor. De cealaltă parte va fi o Corabie a nebunilor care formează pentru înţelepţi Odiseea exemplară şi didactică a defectelor umane.

De o parte Bosch, Brueghel, Thierry Bouts, Dürer şi întreaga tăcere a imaginilor. Nebunia îşi desfăşoară puterile tocmai în spaţiul purei viziuni. Fantasme şi ameninţări, pure aparenţe de vis şi destin secret al lumii – nebunia deţine aici o forţă primitivă de revelaţie: revelaţia că oniricul e real, că până şi cea mai mică suprafaţă a iluziei se deschide spre o profunzime irecuzabilă şi că sclipirea instantanee a imaginii lasă lumea pradă unor figuri neliniştitoare care se eternizează în nopţile ei; şi revelaţia inversă, dar tot atât de dureroasă, că orice realitate a lumii se va resorbi cândva în Imaginea fantastică, în acel moment de mijloc al fiinţei şi al neantului care e delirul distrugerii pure; lumea deja nu mai este, dar tăcerea şi noaptea încă nu s-au închis asupra sa; ea şovăie într-o ultimă strălucire, la capătul dezordinii care precedă imediat ordinea monotonă a împlinirii. Adevărul lumii se va pierde tocmai în această imagine repede abolită. Toată trama aparenţei şi a secretului, a imaginii imediate şi a enigmei păstrate se desfăşoară, în pictura secolului al XV-lea, ca *tragică nebunie a lumii*.

De cealaltă parte, odată cu Brant, cu Erasmus, cu toată tradiţia umanistă, nebunia este cuprinsă în universul discursului. Aici se rafinează, devine mai subtilă, dar este şi dezarmată. Schimbă scara; apare în inima oamenilor, le reglează şi le dereglează conduita; chiar când nebunia guvernează oraşele, adevărul calm al lucrurilor, marea natură o ignorează. Dispare repede, când apare esenţialul, care este viaţă

şi moarte, dreptate şi adevăr. E posibil ca toţi oamenii să-i fie supuşi, dar domnia ei va fi totdeauna meschină şi relativă; căci, în faţa înţeleptului, se va dezvălui în mediocrul ei adevăr. Pentru el, ea va deveni obiect, şi încă în modul cel mai rău cu putinţă, pentru că va deveni obiectul deriziunii sale. Tocmai prin aceasta, laurii care i se conferă o înlănţuie. Chiar de-ar fi mai înţeleaptă decât orice ştiinţă, va trebui să se încline în faţa înţelepciunii pentru care e nebunie. Ea poate *avea* ultimul cuvânt, dar nu *este* niciodată ultimul cuvânt al adevărului şi al lumii; discursul prin care se justifică nu aparţine decât unei *conştiinţe critice a omului*.

Această confruntare între conştiinţa critică şi experienţa tragică animă tot ceea ce a putut fi încercat de nebunie şi formulat în legătură cu ea la începutul Renaşterii.[81] Totuşi, ea se va şterge repede, iar acea mare structură, atât de clară încă, atât de bine decupată la începutul secolului al XVI-lea, va dispărea, sau aproape, peste mai puţin de o sută de ani. Dispariţie nu e tocmai termenul care convine pentru a desemna, cât se poate de corect, ceea ce s-a întâmplat. Este vorba mai curând de un privilegiu din ce în ce mai marcat pe care Renaşterea l-a acordat unuia dintre elementele sistemului: aceluia care făcea din nebunie o experienţă în câmpul limbajului, o experienţă în care omul era confruntat cu adevărul

81 Vom arăta într-un alt studiu cum experiența demonicului și diminuarea ei între secolele al XVI-lea-al XVIII-lea nu trebuie interpretate ca o victorie a teoriilor umanitare și medicale asupra vechiului univers sălbatic al superstițiilor, ci ca reluarea, într-o experiență critică, a formelor care amenințaseră odinioară cu destrămarea lumii.

său moral, cu regulile proprii naturii sale şi adevărului său. Pe scurt, conştiinţa critică a nebuniei a fost mereu mai bine pusă în evidenţă câtă vreme figurile sale tragice intrau în umbră. Acestea vor fi în curând în întregime evitate. Le-am căuta degeaba pentru mult timp de acum înainte; doar câteva pagini din Şade şi opera lui Goya stau mărturie că această dispariţie nu înseamnă prăbuşire totală; în mod obscur, experienţa tragică subzistă în nopţile gândirii şi ale visurilor, iar în secolul al XVI-lea a fost vorba nu despre o distrugere radicală, ci doar de o ocultare. Experienţa tragică şi cosmică a nebuniei s-a pomenit mascată de privilegiile exclusive ale unei conştiinţe critice. De aceea experienţa clasică şi, prin ea, experienţa modernă a nebuniei, nu poate fi considerată ca o figură totală, care ar ajunge în sfârşit, prin aceasta, la adevărul său pozitiv; este o figură fragmentară care se dă în mod abuziv drept exhaustivă; este un ansamblu dezechilibrat prin tot ce îi lipseşte, adică prin tot ce îl ascunde. Sub conştiinţa critică a nebuniei şi sub formele sale filosofice sau ştiinţifice, morale sau medicale, n-a încetat să vegheze o surdă conştiinţă tragică.

Ea este cea pe care au trezit-o ultimele cuvinte ale lui Nietzsche, ultimele viziuni ale lui Van Gogh. Ea e, desigur, cea pe care, în punctul extrem al drumului său, Freud a început s-o presimtă: prin lupta mitologică a libidoului şi a instinctului morţii, el vrea să simbolizeze marile ei sfâşieri. În fine, această conştiinţă vine să se exprime în opera lui Artaud, în această operă care ar trebui să-i pună gândirii secolului al XX-lea, dacă aceasta i-ar acorda atenţie, cea mai urgentă dintre întrebări şi cea mai puţin

susceptibilă de a-l lăsa pe cel care întreabă să scape de vertij, în această operă care n-a încetat să proclame că, de fapt, cultura noastră îşi pierduse nucleul tragic din ziua în care respinsese în afara ei marea nebunie solară a lumii, sfâşierile în care se împlinesc neîncetat „viaţa şi moartea lui Satan-Focul”.

Aceste descoperiri extreme sunt singurele care ne permit, astăzi, să considerăm în sfârşit că experienţa nebuniei care se întinde din secolul al XVI-lea până în prezent îşi datorează figura deosebită şi originea sensului său acestei absenţe, acestei nopţi şi elementelor pe care le conţine. Frumoasa rectitudine care duce gândirea raţională până la analiza nebuniei ca maladie mentală trebuie reinterpretată într-o dimensiune verticală; rezultă atunci că sub fiecare dintre formele sale ea maschează într-o manieră mai completă şi mai periculoasă această experienţă tragică, pe care n-a ajuns totuşi s-o reducă total. În punctul final al constrângerii, explozia era necesară, şi vom asista la ea începând cu Nietzsche.

*

Dar cum s-au constituit, în secolul al XVI-lea, privilegiile reflecţiei critice? Cum s-a trezit experienţa nebuniei confiscată de ele, în aşa fel încât în pragul epocii clasice toate imaginile tragice evocate în epoca precedentă s-au risipit în umbră? Cum s-a încheiat această mişcare ce îl făcea pe Artaud să spună: „Faţă de o realitate care îşi avea legile sale, supraomeneşti poate, dar naturale, Renaşterea secolului al XVI-lea a însemnat o ruptură; iar Umanismul Renaşterii n-a fost o creştere, ci o diminuare a omului”[82]?

82 Vie et mort de Satan le Feu, Paris, 1949, p. 17.

Să rezumăm în această evoluţie ceea ce este indispensabil pentru a înţelege experienţa nebuniei în clasicism.

1. Nebunia devine o formă care se raportează la raţiune sau mai degrabă nebunia şi raţiunea intră într-o relaţie veşnic reversibilă care face ca orice nebunie să-şi aibă raţiunea sa, care o judecă şi o stăpâneşte, orice raţiune să-şi aibă nebunia în care să-şi găsească adevărul derizoriu. Fiecare este măsura celeilalte, iar în această mişcare de referinţă reciprocă ele se resping deopotrivă, dar se întemeiază una pe alta.

Vechea temă creştină că lumea este nebunie în ochii lui Dumnezeu e întinerită, în secolul al XVI-lea, în această dialectică strânsă a reciprocităţii. Omul crede că vede clar şi că este măsura dreaptă a lucrurilor; cunoaşterea lumii, aşa cum crede că o are, îl confirmă în îngăduinţa sa: „Dacă ne îndreptăm privirea în jos, în plină zi, sau dacă ne uităm împrejur, pe ici, pe colo, ni se pare că avem privirea cea mai pătrunzătoare pe care ne-o putem închipui”; dar dacă ne întoarcem ochii spre soare, suntem obligaţi să mărturisim că înţelegerea noastră pentru lucrurile pământeşti nu e decât „pură întârziere şi îngreunare când este vorba de a merge până la soare”. Această convertire, aproape platoniciană, spre soarele fiinţei, nu descoperă, totuşi, odată cu adevărul, fundamentul aparenţelor; ea dezvăluie numai prăpastia propriei noastre nesăbuinţe: „Dacă începem să ne ridicăm privirile către Dumnezeu... ceea ce ne plăcea de minune sub denumirea de înţelepciune nu ne va mai părea decât nebunie, iar ceea ce era frumoasă pildă

de virtute nu ni se va arăta decât ca slăbiciune.”[83] A urca prin spirit până la Dumnezeu şi a sonda prăpastia nesăbuită în care ne-am aruncat înseamnă unul şi acelaşi lucru; în experienţa lui Calvin nebunia este măsura proprie a omului în comparaţie cu raţiunea nemăsurată a lui Dumnezeu.

Spiritul omului, în finitudinea sa, nu e atât o scânteie din marea lumină, cât un fragment de umbră. Înţelegerii sale limitate nu-i este deschis adevărul parţial şi tranzitoriu al aparenţei; nebunia sa nu descoperă decât reversul lucrurilor, latura lor nocturnă, imediata contradicţie a adevărului lor. Ridicându-se până la Dumnezeu, omul nu trebuie doar să se depăşească, ci să se smulgă cu totul slăbiciunii sale esenţiale, să domine dintr-un salt opoziţia între lucrurile lumii şi esenţa lor divină; căci ceea ce transpare din adevăr în aparenţă nu este reflexul, ci cruda contradicţie a lucrurilor: „Toate lucrurile au două feţe, spune Sébastien Franck, pentru că Dumnezeu a hotărât să se opună lumii, să-i lase ei aparenţa şi să ia pentru sine adevărul şi esenţa lucrurilor… Acesta e motivul pentru care fiecare lucru este contrariul a ceea ce pare a fi în lume: un Silen răsturnat.”[84] Aşa de mare este prăpastia de nebunie în care s-au cufundat oamenii, încât aparenţa de adevăr dată constituie riguroasa ei contradicţie. Dar mai e ceva: această contradicţie între aparenţă şi adevăr este deja prezentă chiar în interiorul aparenţei; căci dacă aparenţa ar fi coerentă faţă de ea însăşi, ar fi măcar o aluzie la adevăr şi oarecum forma lui vidă.

83 Calvin, Institution chrétienne, cartea I, cap. I, ed. J.D. Benoît, pp. 51-52.

84 Sébastien Franck, Paradoxes, ed. Ziegler, § 57 și 91.

Această răsturnare trebuie descoperită în lucrurile înseşi – răsturnare care va fi de atunci încolo fără direcţie unică, nici termen prestabilit; nu dinspre aparenţă spre adevăr, ci de la o aparenţă la cealaltă care o neagă, apoi iarăşi spre ceea ce contestă şi neagă din nou această negaţie, în aşa fel încât mişcarea nu poate fi niciodată oprită, şi înainte chiar de această mare convertire pe care o cereau Calvin sau Franck, Erasmus se ştie oprit de miile de convertiri minore pe care aparenţa i le prescrie la propriul lui nivel; Silenul răsturnat nu este simbolul adevărului pe care Dumnezeu ni l-a retras; e mult mai mult şi mult mai puţin: simbolul, la nivelul pământului, al lucrurilor înseşi, această implicare a contrariilor care ne ascunde, pentru totdeauna poate, drumul drept şi unic spre adevăr. Fiecare lucru arată două feţe: „(…) aşa că ceea ce la prima vedere apare ca fiind moartea, dacă priveşti mai adânc apare ca fiind viaţă, precum, dimpotrivă, ceea ce părea a fi viaţă, este moarte; frumosul pare urât, bogăţia – sărăcie lucie, infamia – glorie, ştiinţa – neştiinţă… cu un cuvânt le vei găsi pe toate pe dos când vei deschide Silenul.”[85] Nimic care să nu se fi cufundat în contradicţia imediată, nimic care să nu incite omul să adere spontan la propria sa nebunie; raportată la adevărul esenţelor şi al lui Dumnezeu, întreaga ordine umană nu e decât nebunie.[86]

Şi tot nebunie este, în această ordine, mişcarea prin care se încearcă detaşarea de ea pentru a accede la Dumnezeu. În secolul al XVI-lea, mai mult decât în

85 Erasmus, op.cit., § 29, p. 38.

86 Platonismul Renașterii, mai ales începând din secolul al XVI-lea, este un platonism al ironiei și al criticii.

orice altă epocă, Epistola către Corinteni străluceşte cu un prestigiu incomparabil: „Vorbesc ca un ieşit din minţi, fiind mai mult decât oricine”. Nebunie această renunţare la lume, nebunie acest abandon total în faţa voinţei obscure a lui Dumnezeu, nebunie această căutare al cărei capăt nu e cunoscut – sunt tot atâtea vechi teme îndrăgite de mistici. Tauler evoca acest drum abandonând nebuniile lumii, dar oferindu-se astfel unor nebunii mai sumbre şi mai dezolante: „Micuţa corabie e dusă în larg, şi cum omul se află în această stare de delăsare, urcă în el toate angoasele şi toate ispitele, şi toate imaginile, şi mizeria…”[87] Este aceeaşi experienţă pe care o comentează Nicolaus Cusanus: „Când omul abandonează sensibilul, sufletul îi devine ca dement”. Mergând spre Dumnezeu, omul e mai mult ca oricând expus nebuniei, şi ce e pentru el portul adevărului, spre care în sfârşit îl împinge graţia divină, dacă nu un abis de neraţiune? înţelepciunea lui Dumnezeu, când îi putem percepe strălucirea, nu este o raţiune îndelung voalată, ci o profunzime fără măsură. Secretul îşi păstrează aici toate dimensiunile de secret, contradicţia nu încetează să se contrazică tot timpul, sub semnul acestei contradicţii majore care vrea ca însuşi centrul înţelepciunii să fie vertijul oricărei nebunii. „Doamne, e o prăpastie prea adâncă sfatul tău.”[88] Şi ceea ce Erasmus ştia, dar de departe, afirmând sec că Dumnezeu a ascuns chiar şi înţelepţilor taina mântuirii, mântuind astfel lumea

87 Tauler, Predigter, XLI. Citat în Gandillac, Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Tauler, p. 62.

88 Calvin, „Sermon II sur l'Épître aux Éphésiens", în Calvin, Textes choisis de Gagnebin și K. Barth, p. 73.

chiar prin nebunie[89], Nicolaus Cusanus spusese îndelung în mişcarea gândirii sale, pierzându-şi slaba raţiune umană, care nu e decât nebunie, în marea nebunie abisală care este înţelepciunea lui Dumnezeu: „Nicio expresie verbală nu poate s-o exprime, niciun act de înţelegere s-o facă înţeleasă, nicio măsură s-o măsoare, nicio proporţie s-o proporţioneze, nicio comparaţie s-o compare, nicio figură s-o figureze, nicio formă s-o formeze... Inexprimabilă printr-o expresie verbală, putem concepe la infinit asemenea fraze, căci nicio concepţie nu poate concepe această înţelepciune prin care, în care şi pornind de la care pleacă toate lucrurile.”[90]

Marele cerc s-a închis acum. În raport cu înţelepciunea, raţiunea omului nu era decât nebunie; în raport cu mica înţelepciune a oamenilor, Raţiunea lui Dumnezeu este cuprinsă în mişcarea esenţială a Nebuniei. Măsurat pe scară mare, totul e doar Nebunie; măsurat pe scară mică, Totul este el însuşi nebunie. Cu alte cuvinte, nu există niciodată nebunie decât în raport cu o raţiune, dar tot adevărul acesteia este de a face o clipă să apară o nebunie pe care s-o recuze, pentru a se pierde la rândul ei într-o nebunie care s-o disipeze. Într-un sens, nebunia nu este nimic: nebunia oamenilor, nimic în faţa raţiunii supreme, singura care stăpâneşte fiinţa; iar prăpastia nebuniei fundamentale, nimic, fiindcă ea nu e aşa decât pentru fragila raţiune a oamenilor. Dar raţiunea nu e nimic pentru că aceea în numele căreia este denunţată nebunia umană se dovedeşte, când în sfârşit ajungem

89 Erasmus, op.cit., § 65, p. 129.

90 Nicolas de Cues, „Le Profane", în Œuvres choisies de M. de Gandillac, p. 220.

la ea, a nu fi decât un vertij în care raţiunea trebuie să tacă.

Astfel, sub influenţa majoră a gândirii creştine, este delimitat marele pericol care se dezvoltase în secolul al XV-lea. Nebunia nu este o putere surdă, care face lumea să explodeze, dezvăluind seducţii fantastice; ea nu revelează, în amurgul timpurilor, violenţele bestialităţii sau marea luptă a Ştiinţei cu Interdicţia. Este cuprinsă în ciclul nedefinit care o leagă de raţiune; ele se afirmă şi se neagă una pe cealaltă. Nebunia nu mai are o existenţă absolută în noaptea lumii: ea nu există decât printr-o relativitate faţă de raţiune, care o pierde pe fiecare prin cealaltă, salvându-le una prin cealaltă.

2. Nebunia devine chiar una dintre formele raţiunii. Ea se integrează în raţiune, constituind fie una dintre forţele sale secrete, fie unul dintre momentele manifestării sale, fie o formă paradoxală în care poate deveni conştientă de sine. În orice caz, nebunia nu are sens şi valoare decât în câmpul raţiunii.

„Înfumurarea este boala noastră firească şi din născare. Cea mai plăpândă şi năpăstuită din toate făpturile, omul este, cu toate acestea, cea mai trufaşă, se simte şi se vede aşezată aici, în mocirla şi bălegarul lumii, prins şi ţinut în cea mai şubredă, mai putredă şi robită parte din atotcuprinsul, pe cel mai de jos cât al aşezării şi mai depărtat de bolta cerească, cu vietăţile cele mai amărâte din întreitele stări şi se cocoaţă cu închipuirea deasupra cearcănului Lunii, întorcând cerul la picioarele sale. Cu deşertăciunea aceleiaşi închipuiri el se socoate deopotrivă cu

Dumnezeu…”[91] Aceasta este cea mai rea nebunie a omului: să nu recunoască mizeria în care este izolat, slăbiciunea care îl împiedică să ajungă la adevăr şi la bine; să nu ştie care parte a nebuniei e a lui. A refuza această neraţiune care este însuşi semnul condiţiei sale înseamnă a se priva de posibilitatea de a uza vreodată în mod raţional de raţiune. Căci dacă există raţiune, ea se află tocmai în acceptarea acestui cerc continuu al înţelepciunii şi al nebuniei, în conştiinţa clară a reciprocităţii lor şi a imposibilităţii de a le separa. Adevărata raţiune nu este lipsită de orice compromis cu nebunia, dimpotrivă, ea este datoare să urmeze drumurile pe care aceasta din urmă i le trasează: „Aşadar, sprijiniţi-mă puţin, fiice ale lui Jupiter, până când dovedesc că nimeni nu răzbeşte până la înţelepciune, cetăţuia fericirii, decât avându-mă călăuză pe mine, Prostia.”[92] Dar, deşi nu conduce la nicio înţelepciune finală, deşi citadela pe care o promite nu e decât miraj şi nebunie reînnoită, această potecă este prin ea însăşi poteca înţelepciunii, dacă o urmăm ştiind că e cea a nebuniei. Spectacolul van, zgomotele frivole, acel vacarm de sunete şi de culori care face ca lumea să nu fie niciodată decât lumea nebuniei, trebuie acceptat, chiar primit în sine, dar cu conştiinţa limpede a fatuităţii sale, a acelei fatuităţi care e deopotrivă a spectatorului şi a spectacolului. Trebuie să îndreptăm spre el nu urechea serioasă pe care o îndreptăm spre adevăr, ci acea atenţie uşoară, amestec de ironie şi de complezenţă, de facilitate şi de ştiinţă secretă care nu se lasă păcălită – pe care o

91 Montaigne, Eseuri, trad, de Mariella Seulescu, Ed. Științifică, București, vol. II, 1971, pp. 21-22.
92 Erasmus, op.cit., § 30, p. 40.

îndreptăm de obicei spre spectacolele de bâlci: nu cu atenţia „pe care o arătaţi predicatorilor, ci cu aceea pe care o aveţi faţă de saltimbancii, măscăricii şi paiaţele de la bâlci şi cu care odinioară Midas al nostru l-a ascultat pe Pan”[93]. Aici, în acest imediat colorat şi zgomotos, în această acceptare uşoară care e un imperceptibil refuz, se împlineşte mai sigur decât în lungile căutări ale adevărului ascuns însăşi esenţa înţelepciunii. Pe furiş, chiar prin primirea pe care i-o face, raţiunea investeşte nebunia, o înconjoară, devine conştientă de ea şi o poate situa.

Unde s-o situezi, de altfel, dacă nu chiar în raţiune, ca una dintre formele şi poate una dintre resursele ei? Fără îndoială, între formele raţiunii şi formele nebuniei sunt asemănări mari. Şi neliniştitoare: cum să distingi într-o acţiune foarte înţeleaptă că a fost comisă de un nebun şi în cea mai smintită dintre nebunii că este a unui om de obicei înţelept şi măsurat: „Înţelepciunea şi nebunia, spune Charron, sunt învecinate. Nu e decât o jumătate de pas între una şi cealaltă. Asta se vede în acţiunile oamenilor smintiţi.”[94] Dar această asemănare, chiar dacă trebuie să-i încurce pe oamenii rezonabili, îi serveşte raţiunii înseşi. Şi antrenând în mişcarea ei cele mai mari violenţe ale nebuniei, raţiunea ajunge, prin aceasta, la scopurile sale cele mai înalte. Vizitându-l pe Tasso în delir, Montaigne e cuprins mai degrabă de ciudă decât de milă; dar, în fond, mai mult decât orice, de admiraţie. Ciudă, desigur, văzând că raţiunea, chiar acolo unde îşi poate atinge culmile,

93 Erasmus, op.cit., § 2, p. 6.

94 Charron, De la sagesse, cartea I, cap. XV, ed. Amaury Duval, 1827, vol. I, p. 130

este infinit de aproape de cea mai profundă nebunie: „Cine nu ştie cât de nebănuit se alătură nebunia celor mai înălţate avântări ale unui suflet neatârnat şi faptelor unei virtuţi mai presus de tot neasemuite?” Dar aici e loc pentru o paradoxală admiraţie. Căci oare nu acesta e semnul că, din chiar această nebunie, raţiunea îşi extrage resursele cele mai ciudate? Dacă Tasso, „poetul cel mai iscusit, dibaci şi dedat acelei poezii antice şi curate cum altul nu avut-a Italia de mult”, se află acum „în acel hal de plâns, trăind dincolo de viaţă”, nu se datorează oare acest lucru „agerimii ucigătoare a minţii lui? Acelei lumini care l-a orbit? Acelei ascuţite şi încordate pătrunderi a minţii sale care l-a scos din minţi? Acelei iscoditoare şi trudite cătări a ştiinţelor care l-a mânat la îndobitocire? Cea arară învrednicire a prinsorilor sufletului care l-a dus a nu mai avea nicio prinsoare, nici suflet?”[95] Dacă nebunia sancţionează efortul raţiunii e pentru că ea făcea deja parte din acest efort: vivacitatea imaginilor, violenţa pasiunii, acea mare retragere a spiritului în el însuşi, care înseamnă nebunie, sunt instrumentele cele mai periculoase, căci sunt cele mai ascuţite, ale raţiunii. Nu există raţiune viguroasă care să nu trebuiască să se expună nebuniei pentru a-şi împlini opera: „Nu există spirit mare fără un amestec de nebunie… în acest sens, înţelepţii şi poeţii cei mai curajoşi şi-au îngăduit să bată câmpii şi să-şi iasă din fire uneori.”[96] Nebunia este un moment dur, dar esenţial, în munca raţiunii; prin ea, şi chiar în aparentele sale victorii, raţiunea se manifestă şi

95 Montaigne, op.cit., pp. 61-62.

96 Charron, op.cit., p. 130

triumfă. Nebunia nu este decât forţa sa vie şi secretă.[97]

Puţin câte puţin, nebunia se trezeşte dezarmată şi aceleaşi vremuri sunt deplasate; investită de raţiune, este parcă primită şi fixată în ea. Iată deci rolul ambiguu al acestei gândiri sceptice, să spunem mai degrabă al acestei raţiuni având conştiinţa vie a formelor care o limitează şi a forţelor care o contrazic: ea descoperă nebunia ca pe una dintre propriile figuri – ceea ce este o manieră de a decide asupra a tot ce poate fi putere exterioară, ireductibilă ostilitate, semn al transcendenţei; dar în acelaşi timp, ea plasează nebunia în inima propriei sale lucrări, desemnând-o ca un moment esenţial al propriei naturi. Iar dincolo de Montaigne şi de Charron, dar în această mişcare de inserţie a nebuniei în însăşi natura raţiunii, vedem desenându-se curba reflecţiei lui Pascal: „Oamenii sunt atât de obligatoriu nebuni, încât a nu fi nebun înseamnă a fi nebun de un alt fel de nebunie.”[98] Reflecţie în care este regăsită şi reluată toată lucrarea începută odată cu Erasmus: descoperirea unei nebunii imanente raţiunii; apoi, pornind de aici, dedublarea: pe de o parte, o „nebunie nebună” care refuză această nebunie proprie raţiunii şi care, respingând-o, o dublează, iar această dublare cade în cea mai simplă, cea mai închisă, cea mai imediată dintre nebunii; pe de altă parte, o „nebunie înţeleaptă” care primeşte nebunia raţiunii, o ascultă, îi recunoaşte drept de cetate şi se lasă pătrunsă de forţele ei vii; dar astfel se

97 Cf., în același spirit, Saint-Évremond, Sir Politik would be, actul V, sc. II.

98 Pascal, Cugetări, trad, de loan Alexandru Badea, Editura Univers, București, 1978, p. 98.

apără mai bine de nebunie decât prin obstinaţia unui refuz veşnic înfrânt dinainte.

Acum, adevărul nebuniei nu mai înseamnă decât unul şi acelaşi lucru cu victoria raţiunii şi stăpânirea ei definitivă: căci adevărul nebuniei înseamnă să fie interioară raţiunii, să fie o figură, o forţă şi un fel de nevoie momentană a acesteia, pentru a fi mai sigură de ea însăşi.

*

Poate că acesta este secretul multiplei sale prezenţe în literatura de la sfârşitul secolului al XVI-lea şi de la începutul secolului al XVII-lea, o artă care, în efortul său de a stăpâni raţiunea aflată în propria sa căutare, recunoaşte prezenţa nebuniei, a nebuniei *sale*, o înconjoară, o investeşte, pentru a triumfa în final asupra ei. Jocuri de epocă barocă.

Dar aici, ca şi în gândire, se împlineşte o întreagă muncă, prin care se va ajunge, de asemenea, la confirmarea experienţei tragice a nebuniei într-o conştiinţă critică. Dar să lăsăm deoparte deocamdată acest fenomen şi să arătăm, în indiferenţa lor, aceste figuri pe care le putem găsi deopotrivă în *Don Quijote* şi în romanele lui Scudéry, în *Regele Lear* şi în teatrul lui Rotrou sau al lui Tristan l'Hermite.

Să începem cu cea mai importantă şi cea mai durabilă – pentru că secolul al XVIII-lea îi va recunoaşte încă formele, foarte puţin şterse[99]: *nebunia prin identificare romanescă*. Trăsăturile sale au fost fixate o dată pentru totdeauna de Cervantes. Dar tema este reluată cu insistenţă: adaptări directe

99 Ideea este foarte frecventă în secolul al XVIII-lea, mai ales după Rousseau, pe care lectura romanelor sau spectacolele de teatru îl fac să înnebunească. Cf., infra, partea a doua, cap. IV.

(*Don Quijote* de Guérin de Bouscal se joacă în 1639; doi ani mai târziu i se joacă *Le Gouvernement de Sancho Pança*), reinterpretări ale unui episod anume (*Les Folies de Cardenio*, de Pichou, sunt o variaţiune pe tema „Cavalerului Zdrenţăros" din Sierra Morena) sau, într-o manieră mai puţin directă, satiră a romanelor fantastice (ca în *La Fausse Clélie* de Subligny, iar în interiorul speciei narative, în episodul din *Julie d'Arviane*). Himerele trec de la autor la cititor, dar ceea ce era fantezie la primul, la celălalt devine fantasmă; şiretlicul scriitorului este primit cu toată naivitatea ca figură a realului. În aparenţă, aici nu e decât o critică uşoară a romanelor de invenţie; dar, dincolo de ea, o întreagă nelinişte în legătură cu raporturile dintre real aşi imaginar în opera de artă, şi poate că şi în legătură cu comunicarea neclară între invenţia fantastică şi fascinaţiile delirului. „Inventarea artelor o datorăm imaginaţiilor dereglate; *Capriciul* Pictorilor, Poeţilor şi Muzicienilor nu este decât un nume îndulcit cu politeţe pentru a exprima *Nebunia* lor."[100] Nebunie în care sunt puse în discuţie valorile unei alte vârste, ale unei alte arte, ale unei alte morale, dar în care se reflectă de asemenea, răvăşite şi tulburate, compromise ciudat unele de altele într-o himeră comună, toate formele, chiar şi cele mai distante, ale imaginaţiei umane.

Foarte aproape de cea dintâi este *nebunia trufiei goale*. Dar nebunul nu se identifică cu un model literar, ci cu el însuşi, printr-o adeziune imaginară care îi permite să-şi atribuie toate calităţile, toate virtuţile sau puterile cu care nu e prevăzut. El

100 Saint-Évremond, Sir Politik would be, actul V, scena II.

moşteneşte vechea *Philautia* a lui Erasmus. Sărac, e bogat; urât, se admiră; cu lanţurile de picioare, se crede Dumnezeu. De pildă, licenţiatul din Osuna care se credea Neptun.[101] Sau destinul ridicol al celor şapte personaje din *Les Visionnaires*[102], al lui Châteaufort în *Le Pedant joué*, al domnului de Richesource în *Sir Politik*. Nemăsurată nebunie, care are tot atâtea chipuri câte caractere, ambiţii şi necesare iluzii există în lume. Chiar în punctele ei extreme, e cea mai puţin radicală dintre nebunii; ea e, în inima oricărui om, raportul imaginar pe care îl întreţine cu sine. În ea sunt zămislite cele mai banale dintre defectele sale. A o denunţa este primul şi ultimul element al oricărei critici morale.

Tot lumii morale îi aparţine şi *nebunia dreptei pedepse*. Ea pedepseşte, prin dezordinile spiritului, dezordinile inimii. Dar are şi alte puteri: pedeapsa pe care o aplică se multiplică pe ea însăşi, în măsura în care, pedepsind, ea dezvăluie adevărul. Dreptatea acestei nebunii constă în aceea că e veridică. Veridică pentru că vinovatul încearcă, în vârtejul fantasmelor sale, ceea ce va fi pentru eternitate durerea pedepsei sale: Éraste, în *Mélite*, se vede deja urmărit de Eumenide şi condamnat de Minos. Veridică, de asemenea, deoarece crima ascunsă în ochii tuturor apare în noaptea acestei stranii pedepse; nebunia, în aceste cuvinte smintite care nu mai pot fi stăpânite, îşi

---

101 Cervantes, Don Quijote, partea a II-a, cap. 1.

102 în Les Visionnaires, vedem un Căpitan poltron care se consideră Ahile, un Poet bombastic, un Amator de versuri ignorant, un Bogat imaginar, o fată care se crede iubită de toți, o pedantă care crede că poate judeca totul în termeni de comedie, în fine o alta care se crede eroină de roman.

oferă propriul sens, îşi spune, în himerele sale, tainicul ei adevăr; ţipetele vorbesc pentru conştiinţa ei. Astfel, delirul Lady-ei Macbeth dezvăluie „celor care n-ar trebui să ştie" cuvintele care mult timp au fost murmurate „doar pernei surde"[103].

În sfârşit, ultimul tip de nebunie: acela al *pasiunii disperate*. Dragostea decepţionată în excesul ei, mai ales dragostea înşelată de fatalitatea morţii, nu are altă ieşire decât demenţa. Atâta timp cât avea un obiect, dragostea nebună era mai mult dragoste decât nebunie; lăsată singură cu sine, dragostea merge mai departe în vidul delirului. Pedeapsa unei pasiuni prea abandonate violenţei sale? Desigur; dar această pedeapsă este şi o îmblânzire; ea răspândeşte asupra ireparabilei absenţe mila prezenţelor imaginare; regăseşte, în paradoxul bucuriei inocente sau în eroismul stăruinţelor nesăbuite, forma care se şterge. Deşi duce la moarte, este o moarte în care cei ce se iubesc nu vor mai fi niciodată despărţiri. Este ultimul cântec al Ofeliei; e delirul lui Ariste în *La Folie du sage*. Dar e mai ales amara şi dulcea demenţă a *Regelui Lear*.

În opera lui Shakespeare, nebuniile care se înrudesc cu moartea şi cu crima; în cea a lui Cervantes, formele care ţin de trufie şi de toate capriciile imaginarului. Dar acestea sunt modele înalte, pe care imitatorii lor le deviază şi le dezarmează. Şi sunt, fără îndoială, şi unul şi celălalt, mai degrabă martori ai unei experienţe tragice a Nebuniei, apărută în secolul al XV-lea, decât ai unei

---

103 Macbeth, actul V, scena I, în Shakespeare, Henric al V-lea, Hamlet, Othello, Macbeth, Poveste de iarnă, trad, de Ion Vinea, Editura Univers, Bucureşti, 1971, p. 579.

experienţe critice şi morale a Neraţiunii care se dezvoltă totuşi chiar în epoca lor. Dincolo de timp, ei refac legătura cu un sens care e în curs de dispariţie şi a cărui continuitate nu va mai exista decât în noapte. Dar numai comparându-le opera şi ceea ce ea susţine cu semnificaţiile care apar la contemporanii sau imitatorii lor vom putea descifra ceea ce e pe cale să se petreacă, în acest început de secol al XVII-lea, în experienţa literară a nebuniei.

La Cervantes sau Shakespeare, nebunia ocupă totdeauna un loc extrem, în sensul că e fără scăpare. Nimic nu o duce vreodată nici la adevăr, nici la raţiune. Ea nu se îndreaptă decât spre destrămare şi, de aici, spre moarte. Nebunia, în vorbele ei goale, nu e vanitate; vidul care o umple este „o boală ce depăşeşte ştiinţa mea”, cum spune doctorul în legătură cu Lady Macbeth; e deja plenitudinea morţii: o nebunie care nu are nevoie de doctor, ci doar de mila divină.[104] Bucuria blândă, regăsită în sfârşit de Ofelia, nu se reconciliază cu nicio fericire; cântecul ei smintit e tot atât de aproape de esenţial ca şi „ţipătul de femeie” care anunţă de-a lungul coridoarelor castelului lui Macbeth că „Regina a murit”[105]. Fără îndoială, moartea lui Don Quijote are loc într-un peisaj liniştit, care în ultima clipă a reluat legăturile cu raţiunea şi cu adevărul. Dintr-odată nebunia Cavalerului a devenit conştientă de sine şi în propriii ochi se descompune în prostie. Dar această bruscă înţelepciune a nebuniei sale e oare altceva decât „o nouă scrânteală care l-a lovit”? Echivoc reversibil la

104 Ibid., actul V, scena I, p. 578.

105 Ibid., actul V, scena V, p. 586.

infinit, care nu poate fi tranşat în ultimă instanţă decât prin moarte. Nebunia disipată nu poate fi decât unul şi acelaşi lucru cu iminenţa sfârşitului; „iar unul din semnele după care înţeleseră că nu mai avea mult de trăit fu faptul că se schimbase atât de lesne dintr-un smintit într-un om în toate minţile”. Dar nici moartea nu aduce liniştea; nebunia va triumfa încă o dată – adevăr etern în chip derizoriu, dincolo de sfârşitul unei vieţi care totuşi se eliberase de nebunie chiar prin acest sfârşit. Cu ironie, viaţa lui smintită îl urmăreşte şi nu îl imortalizează decât prin demenţă; nebunia este totodată viaţa neperisabilă a morţii: „Zace-aici hidalgul care/ De viteaz ce-a fost, a-nvins/ Moartea însăşi, ce, se pare, / Că viaţa de i-a stins/ Să-l ucidă nu e-n stare.”[106]

Dar foarte curând nebunia părăseşte aceste regiuni ultime în care Cervantes şi Shakespeare o situaseră; iar în literatura de la începutul secolului al XVII-lea ocupă, de preferinţă, un loc median; ea formează astfel mai degrabă intriga decât deznodământul, mai degrabă peripeţia decât iminenţa ultimă. Deplasată în economia structurilor romaneşti şi dramatice, ea autorizează manifestarea adevărului şi întoarcerea liniştită a raţiunii.

Aceasta pentru că nu mai este considerată în realitatea sa tragică, în sfâşierea absolută care o deschide spre lumea cealaltă; ci numai în ironia iluziilor sale. Ea nu e pedeapsă reală, ci imagine a pedepsei, deci prefăcătorie; nu poate fi pusă în legătură decât cu aparenţa unei crime sau cu iluzia

106 Cervantes, Iscusitul hidalgo don Quijote de la Mancha, traducere de Ion Franzetti și Edgar Papu, Ed. Minerva, București, 1987, vol. IV, p. 347.

unei morţi. Dacă Ariste, în *La Folie du sage*, înnebuneşte la vestea că fiica sa a murit, este pentru că aceasta nu e realmente moartă; când Éraste, în *Mélite*, se vede urmărit de Eumenide şi târât în faţa lui Minos, e pentru o dublă crimă pe care ar fi putut-o comite, pe care ar fi vrut s-o comită, dar care în realitate n-a antrenat nicio moarte reală. Nebunia e privată de seriozitatea ei dramatică: ea nu e pedeapsă sau disperare decât în dimensiunea erorii. Funcţia sa dramatică nu subzistă decât în măsura în care avem de-a face cu o falsă dramă: formă himerică în care nu e vorba decât de greşeli presupune, de crime iluzorii, de dispariţii destinate regăsirilor.

Şi totuşi această absenţă a seriozităţii nu o împiedică să fie esenţială – într-o măsură mai mare decât era, căci dacă ea creează o culme a iluziei, iluzia se destramă chiar pornind de la ea. În nebunia în care îl izolează greşeala, personajul începe involuntar să descurce iţele. Acuzându-se, el spune, fără să vrea, adevărul. În *Mélite*, de exemplu, toate şiretlicurile acumulate de erou pentru a-i înşela pe ceilalţi s-au întors împotriva lui, iar el a fost prima victimă crezând că e vinovat de moartea rivalului său şi a amantei sale. Dar în delirul lui, îşi reproşează faptul de a fi inventat o întreagă corespondenţă amoroasă; adevărul iese la lumină în şi prin nebunie care, provocată de iluzia unui deznodământ, e singura care lămureşte, de fapt, reala încurcătură căreia îi este atât cauză, cât şi efect. Altfel spus, ea e falsa sancţiune a unei false încheieri, dar prin virtutea ei proprie face să iasă la iveală adevărata problemă care atunci poate fi într-adevăr dusă până la capăt. Ea maschează sub greşeală lucrarea secretă a adevărului. De această funcţie,

ambiguă şi centrală, a nebuniei îşi bate joc autorul lucrării *L'Ospital des fous* când reprezintă un cuplul de îndrăgostiţi care, pentru a scăpa de urmăritori, se prefac nebuni şi se ascund printre smintiţi; într-o criză de demenţă simulată, fata, travestită în băiat, dă impresia că se crede fată – ceea ce şi este în realitate – spunând astfel, prin neutralizarea reciprocă a celor două prefăcătorii, adevărul care, în final, va triumfa.

Nebunia este forma cea mai pură, cea mai totală de *quiproquo*: ea ia falsul drept adevăr, moartea drept viaţă, bărbatul drept femeie, îndrăgostita drept Erinie şi victima drept Minos. Dar este de asemenea forma cea mai riguros necesară de *quiproquo* în economia dramatică: nu are nevoie de niciun element exterior pentru a ajunge la deznodământul veritabil. îi e de ajuns să-şi împingă iluzia până la adevăr. Astfel, ea este, în chiar mijlocul structurii, în centrul ei mecanic, concluzie simulată, plină de un tainic reînceput, şi în acelaşi timp iniţiere în ceea ce va apărea drept reconciliere cu raţiunea şi adevărul. Ea marchează punctul spre care converge, în aparenţă, destinul tragic al personajelor şi pornind de la care se refac în mod real liniile ce conduc spre fericirea regăsită. În ea se stabileşte echilibrul, dar ea maschează acest echilibru sub norul iluziei, sub dezordinea simulată; rigoarea arhitecturii se ascund sub amenajarea abilă a acestor violenţe dereglate. Această bruscă vivacitate, acest hazard al gesturilor şi al cuvintelor, acest *vânt de nebunie* care, dintr-odată, le busculează, sparge liniile, distruge atitudinile şi boţeşte draperiile – în timp ce firele sunt ţinute mai strâns – este chiar tipul de *trompe-l'œil* baroc. Nebunia este marele *trompe-l'œil* în structurile tragicomice ale literaturii

preclasice.[107]

Iar Scudéry ştia bine acest lucru; vrând să facă, în a sa *Comédie des comédiens*, teatrul teatrului, şi-a situat dintr-odată piesa în jocul iluziilor nebuniei. O parte din interpreţi trebuie să joace rolul spectatorilor, iar cealaltă rolul actorilor. Trebuie deci, pe de o parte, să se prefacă a lua decorul drept realitate, jocul drept viaţă, în timp ce realmente ei joacă într-un decor real; pe de altă parte, să simuleze jocul şi mimica actorului în timp ce este, în realitate, un actor care joacă. Dublu joc în care fiecare element este el însuşi dedublat, formând astfel schimbul reînnoit dintre real şi iluzie care este chiar sensul dramatic al nebuniei. „Nu ştiu, spune Mondory, în prologul piesei lui Scudéry, ce fel de extravaganţă este astăzi aceea a prietenilor mei, dar ea e atât de mare încât sunt obligat să cred că o vrajă le ia minţile, şi cel mai rău lucru e că ei încearcă să ne facă şi pe noi să ne pierdem capul, ca şi pe voi. Vor să mă convingă că nu sunt într-un teatru, că aici este oraşul Lyon, acolo e o ospătărie şi dincoace un *Jeu de Paume*, în care nişte Actori care nu suntem noi şi totuşi suntem interpretează o Pastorală.”[108] în această extravaganţă, teatrul îşi dezvoltă adevărul, care e acela de a fi iluzie. Ceea ce, în sens strict, înseamnă nebunie.

---

107 Ar trebui făcut un studiu structural al raporturilor dintre vis și nebunie în teatrul secolului al XVII-lea. înrudirea lor era de multă vreme o temă filozofică și medicală (cf. partea a II-a, cap. III); visul totuși pare ceva mai tardiv, ca element esențial al structurii dramatice. Sensul lui e în orice caz altul, deoarece realitatea care îl animă nu e a reconcilierii, ci a împlinirii tragice. Perspectiva adevărată a dramei e conturată prin trompe-l'œil, și nu induce în eroare ca nebunia care, în ironia aparentei sale dezordini, indică o falsă concluzie.

108 G. de Scudéry, La Comédie des comédiens, Paris, 1635.

Aşa apare experienţa clasică a nebuniei. Marea ameninţare ce plutea la orizontul secolului al XV-lea se atenuează, puterile neliniştitoare care animau pictura lui Bosch şi-au pierdut violenţa. Subzistă unele forme, acum transparente şi docile, formând cortegiul, inevitabilul cortegiu al raţiunii. Nebunia a încetat să mai fie, la limitele lumii, ale omului şi ale morţii, o figură a escatologici; noaptea asupra căreia îşi fixase privirile şi din care se năşteau formele imposibilului s-a risipit. Peste lumea pe care o brăzda în lung şi în lat sclavia liberă a Corabiei sale cade uitarea: ea nu va mai merge dinspre un dincoace de lume spre un dincolo de ea, în strania ei trecere; nu va mai fi niciodată acea limită incertă şi absolută. Ia i-o ancorată solid în mijlocul lucrurilor şi al oamenilor. Reţinută şi menţinută. Nu mai e barcă, ci spital.

La mai mult de un secol după destinul „bărcilor nebuniei”, vedem apărând tema literară a „Spitalului Nebunilor”. Acolo fiecare cap vid, fixat şi ordonat după adevărata raţiune a oamenilor, exprimă, prin exemplu, contradicţia şi ironia, limbajul dedublat al înţelepciunii: „... Spitalul Nebunilor incurabili în care sunt deduse punct cu punct toate nebuniile şi maladiile spiritului, atât ale bărbaţilor, cât şi al femeilor, lucrare pe cât de utilă pe atât de odihnitoare şi necesară deprinderii adevăratei înţelepciuni.”[109] Fiecare formă de nebunie îşi găseşte aici locul rezervat, însemnele şi zeul protector: nebunia frenetică şi flecară, simbolizată de un nerod cocoţat pe un scaun, se agită sub privirea Minervei;

109 Gazoni, L'Ospedale de' passi incurabili, Ferrara, 1586. Tradus și adaptat de F. de Clavier (Paris, 1620). Cf. Beys, L'Ospital des Fous (1635), reluat și modificat în 1653 sub titlul Les Illustres fous.

întunecaţi! melancolici care cutreieră satele, lupi solidari şi avizi, îl au drept zeu pe Jupiter, stăpân al metamorfozelor animale; iată-i apoi pe „nebunii beţi”, „nebunii goliţi de memorie şi de înţelegere”, „nebunii aţipiţi şi pe jumătate morţi”, „nebunii vânturaţi şi goliţi de creier”… Toată această lume a dezordinii, într-o ordine perfectă, rosteşte, la rândul ei, *Elogiul* Raţiunii. În acest „Spital”, *internarea* este deja continuarea *âm barcării*.

Stăpânită, nebunia îşi menţine toate aparenţele domniei. Ea face acum parte dintre măsurile raţiunii şi din lucrarea adevărului. Mizează, la suprafaţa lucrurilor şi la lumina zilei, pe toate jocurile aparenţei, pe echivocul realului şi al iluziei, pe toată această ţesătură infinită, mereu reluată, mereu ruptă, care uneşte şi totodată desparte adevărul şi aparenţa. Ascunde şi arată, spune adevărul şi minciuna, este umbră şi lumină. Scânteiază; figură centrală şi indulgentă, figură deja precară a acestei vârste baroce.

Să nu ne mirăm dacă o regăsim atât de des în ficţiunile romaneşti şi teatrale. Să nu ne mirăm văzând-o cum hoinăreşte pe străzi. François Colletet a întâlnit-o de mii de ori:

J’aperçois, dans cette avenue Un innocent suivi d’enfants.

…Admire aussi ce pauvre Hère;

Ce pauvre fou, que veut-il faire

D’un şi grand nombre de haillons?…

J’ai vu de ces folles bourrues Chanter injures dans les rues…[110]

110 François Colletet, Le Tracas de Paris, 1665.

[Văd venind pe acest drum/ Un nevinovat urmat de copii. /... Şi îl admir pe acest biet nevoiaş; / Acest biet nebun, ce vrea să facă/ Cu aşa multe zdrenţe? / Am văzut smintite ursuze/ Cântând injurii pe străzi...]

Nebunia conturează o siluetă foarte familiară în peisajul social. Apare un nou şi foarte viu interes pentru vechile confrerii ale proştilor, pentru serbările, reuniunile şi discursurile lor. Apar dispute pentru sau contra lui Nicolas Joubert, mai cunoscut sub numele „d'Angoulevent", care se declară Prinţul Proştilor, titlu care îi este contestat de Valenti le Comte şi Jacques Resneau: pamflete, procese, pledoarii; avocatul lui declară şi certifică „un cap scobit, un bostan vânturat, lipsit de bun-simţ, un băţ de trestie, un creier tulburat, fără vreun resort sau vreo rotiţă întreagă în cap"[111]. Bluet d'Arbères, care îşi ia numele de „Comte de Permission", este un protejat al familiilor Créqui, Lesdiguières, Bouillon, Nemours; în 1602 el îşi publică – sau i se publică – operele, în care îşi avertizează cititorul că „nu ştie nici să citească, nici să scrie şi n-a învăţat asta niciodată", dar e animat de „inspiraţia lui Dumnezeu şi a îngerilor"[112]. Pierre Dupuis, despre care vorbeşte Régnier în a şasea satiră a sa[113], este, după cum spune Brascambille, „un arhinebun cu robă lungă"[114]; el însuşi, în *Remontrance sur le réveil de*

111 Cf. Peleus, La Deffence du Prince des Sots (f.a., f.e.); Plaidoyer sur la Principauté des Sots, 1608. De asemenea: Surprise et fustigation d'Angoulevent par l'archi- prêtre des poispillés, 1603. Guirlande et réponse d'Angoulevent.

112 Intitulation et Recueil de toutes les oeuvres que (sic) Bernard de Bluet d'Arbères, comte de permission, 2 vol., 1601-1602.

113 Régnier, Satire VI, versul 72.

114 Brascambille (Paradoxes, 1622, p. 45). Cf. o altă indicație în Desmarin, Défense du poème épique, p. 73.

Maître *Guillaume*, declară că „spiritul lui s-a înălţat până în anticamera celui de-al treilea grad al lunii”. Şi multe alte personaje prezente în cea de-a paisprezecea satiră a lui Régnier.

Această lume de la începutul secolului al XVII-lea este în mod straniu o gazdă bună pentru nebunie. Ea se află acolo, în inima lucrurilor şi a oamenilor, semn ironic care tulbură reperele realului şi himericului, abia păstrând amintirea marilor ameninţări tragice – viaţă mai curând tulbure decât neliniştită, agitaţie derizorie în societate, mobilitate a raţiunii.

Dar noi cerinţe sunt pe cale de a se naşte:

J’ai pris cent et cent fois la lanterne en la main Cherchant en plein midi…[115]

[Am luat de sute şi sute de ori felinarul în mână/ Căutând în plină zi…]

Capitolul II

MAREA ÎNCHIDERE

Compelle intrare

Nebunia căreia Renaşterea tocmai i-a eliberat glasurile, dar i-a stăpânit violenţa, va fi transformată de epoca clasică printr-o ciudată lovitură de forţă.

Pe drumul îndoielii, Descartes întâlneşte nebunia alături de vis şi de toate formele de eroare. Această posibilitate de a fi nebun nu riscă oare să-l deposedeze de propriul corp, aşa cum lumea de afară se poate ascunde în eroare, sau conştiinţa poate adormi în vis? „Şi în ce fel s-ar putea oare tăgădui că mâinile acestea şi întreg corpul de faţă sunt ale mele? Doar dacă, poate, nu m-aş asemui cu un ştiu care nebuni, ale căror creiere sunt atât de tulburate de aburul

115 Régnier, Satire XIV, versurile 7-10.

apăsător al fierii celei negre, încât ei afirmă necontenit fie că sunt regi, când de fapt sunt cât se poate de săraci, fie că sunt înveşmântaţi în purpură când de fapt sunt goi, fie că au capul de argilă, că toată fiinţa lor e un dovleac, ori că sunt alcătuiţi din sticlă.”[116]

Dar Descartes nu evită pericolul nebuniei aşa cum ocoleşte eventualitatea visului sau a greşelii. Oricât de înşelătoare ar fi, simţurile, de fapt, nu pot să altereze decât „lucrurile foarte puţin sensibile şi foarte îndepărtate”; forţa iluziilor lor lasă totdeauna un rest de adevăr, „că mă aflu aici, că stau lângă foc, îmbrăcat cu o haină de iarnă”[117]. Cât despre vis, el poate, ca şi imaginaţia pentru pictori, să plăsmuiască „din cele mai neobişnuite forme, sirene şi satiri”; dar nu poate nici să creeze, nici să compună de la sine aceste lucruri „neînsemnate şi mai depărtate”, a căror aranjare face posibile imaginile fantastice: „De soiul acesta par a fi natura corporală îndeobşte, precum şi întinderea ei”. Ele sunt atât de puţin prefăcute, încât le asigură viselor verosimilitatea – inevitabile mărci ale unui adevăr pe care visul nu ajunge să-l compromită. Nici somnul populat de imagini, nici conştiinţa clară că simţurile se înşală nu pot duce îndoiala până la punctul extrem al universalităţii sale; să admitem că ochii ne decepţionează, „să ne închipuim prin urmare că dormim”, adevărul nu va aluneca în întregime în noapte.

Pentru nebunie e altfel; pericolele sale nu compromit demersul, nici esenţialul adevărului său,

116 Descartes, Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă, trad, de Constantin Noica, Humanitas, București, 1992, p. 248.
117 Ibidem.

dar nu deoarece *cutare lucru*, chiar şi în gândirea unui nebun, nu poate fi fals; ci pentru *că eu*, care gândesc, nu pot fi nebun. Când cred că am corp, sunt oare sigur că deţin un adevăr mai ferm decât cel care îşi imaginează că are corpul de sticlă? Fără îndoială, întrucât „sunt smintiţi, iar eu însumi n-aş părea mai puţin nebun dacă aş lua vreo pildă de la ei”. Nu permanenţa unui adevăr este cea care garantează gândirea împotriva nebuniei, aşa cum îi permitea să se desprindă dintr-o eroare sau să iasă dintr-un vis; ci imposibilitatea de a fi nebun, esenţială nu pentru obiectul gândirii, ci pentru subiectul care gândeşte. Putem presupune că visăm, identificându-ne cu subiectul care visează pentru a găsi „vreun motiv de îndoială”: adevărul încă apare ca o condiţie de posibilitate a visului. Nu poţi presupune, în schimb, chiar prin gândire, că eşti nebun, căci nebunia e tocmai condiţia de imposibilitate a gândirii: „N-aş părea mai puţin nebun.”[118]

În economia îndoielii, există un dezechilibru fundamental între nebunie pe de o parte, vis şi greşeală pe de altă parte. Situaţia lor e diferită în raport cu adevărul şi cu cel care îl caută; visuri sau iluzii sunt depăşite în chiar structura adevărului; dar nebunia este exclusă de subiectul care se îndoieşte. Aşa cum în curând va fi exclus ca el să nu gândească şi să existe. A fost luată o anume hotărâre, după *Eseuri*. Când Montaigne îl întâlnea pe Tasso, n-avea certitudinea că o gândire nu putea fi frecventată de neraţiune. Şi poporul? „Bietul popor, momit de acele nebunii”? Omul care gândeşte este oare la adăpost de

118 Descartes, op.cit., p. 248.

aceste extravaganţe? „Eram în egală măsură de plâns eu însumi”. Şi ce raţiune l-ar putea face judecătorul nebuniei? „Judecata m-a învăţat că înlăturarea hotărâtă a unui lucru crezut înşelător şi cu neputinţă a fi înseamnă a-ţi dărui întâietatea să fi ajuns cu mintea ta a cunoaşte marginile şi hotarele vrerii lui Dumnezeu şi ale puterii maicii noastre Firea, şi nu este mai vădită nebunie pe lume, decât să le aduci a fi măsurate după cuprinderea şi putinţa noastră.”[119] Dintre toate celelalte forme ale iluziei, nebunia trasează un drum al îndoielii foarte frecvent încă din secolul al XVI-lea. Nu totdeauna eşti sigur că nu visezi, niciodată nu eşti sigur că nu eşti nebun: „De ce nu ne vine aminte multă întâmpinare ce aflăm noi în sinea judecăţii noastre?”[120]

Or, Descartes a dobândit acum această certitudine şi nu renunţă la ea: nebunia nu-l mai poate atinge. Ar fi o extravaganţă presupunerea că eşti extravagant; ca experienţă de gândire, nebunia se implică pe ea însăşi şi, prin urmare, se exclude din proiect. Astfel, pericolul nebuniei a dispărut din chiar exerciţiul Raţiunii. Aceasta este limitată la o deplină posesiune de sine în care nu poate întâlni alte piedici decât eroarea, alte pericole decât iluzia. Îndoiala lui Descartes desface farmecele sensului, traversează peisajele visului, ghidată întotdeauna de lumina lucrurilor adevărate; dar ea alungă nebunia în numele celui care se îndoieşte şi pentru care nu există neraţiune mai mare decât a nu gândi şi a nu fi.

Problematica nebuniei – aceea a lui Montaigne –

---

119 Montaigne, Eseuri, trad. rom. cit., vol. 1, 1966, p. 171.

120 Ibid., p. 174.

este modificată chiar prin acest lucru. Într-o manieră aproape imperceptibilă, desigur, dar decisivă. Iat-o plasată într-o regiune de excludere de care nu va scăpa decât parţial în *Fenomenologia spiritului*. Non-Raţiunea secolului al XVI-lea forma un fel de pericol deschis ale cărui ameninţări puteau oricând, de drept cel puţin, să compromită raporturile subiectivităţii cu adevărul. Calea îndoielii carteziene pare a mărturisi că în secolul al XVII-lea pericolul se vede îndepărtat, iar nebunia este plasată în afara domeniului de apartenenţă în care subiectul deţine drepturile sale de adevăr: acest domeniu care, pentru gândirea clasică, este raţiunea însăşi. De-acum nebunia este exilată. Dacă *omul* poate fi oricând nebun, *gândirea*, ca exercitare a suveranităţii unui subiect care se pune în situaţia de a percepe adevărul, nu poate fi smintită. S-a trasat o linie de departajare care în curând va face imposibilă experienţa, atât de familiară Renaşterii, a unei Raţiuni neraţionale, a unei raţionale Neraţiuni. Între Montaigne şi Descartes a avut loc un eveniment: ceva în legătură cu instaurarea unei *ratio*. Dar nu lipseşte mult ca istoria unei *ratio* ca aceea a lumii occidentale să se epuizeze în progresul unui „raţionalism”; ea e făcută, într-o măsură destul de mare, chiar dacă e mai secretă, din acea mişcare prin care Neraţiunea s-a înfipt în terenul nostru, pentru a dispărea în el, desigur, dar şi pentru a prinde rădăcini.

Acesta este al doilea aspect al evenimentului clasic pe care ar trebui să-l evidenţiem.

*

Îl trădează mai multe semne, care nu ţin de o experienţă filosofică, nici de dezvoltările ştiinţei. Cel despre care vrem să vorbim aparţine unei suprafeţe

culturale foarte largi. O serie de date îl semnalează foarte precis şi, cu ele, un ansamblu de instituţii.

Se ştie că secolul al XVII-lea a creat vaste case de internare; se ştie mai puţin că mai mult de unu la sută dintre locuitorii Parisului s-au văzut închişi în ele după câteva luni. Se ştie că puterea absolută a făcut uz de ordinele regale şi de măsuri de întemniţare arbitrare; se ştie mai puţin ce conştiinţă juridică putea să anime aceste practici. Începând cu Pinel, Tuke, Wagnitz, se ştie că nebunii, timp de un secol şi jumătate, au fost supuşi regimului acestei internări şi că într-o zi vor fi descoperite în sălile Spitalului general, în celulele închisorilor; seva observa că erau amestecaţi cu populaţia din *workhouses* sau *Zuchthäusern*. Dar niciodată nu s-a întâmplat să fie precizat cu claritate care era statutul lor acolo, nici ce sens avea această învecinare care părea că atribuie aceeaşi patrie săracilor, şomerilor, corecţionarilor şi smintiţilor. Pinel şi psihiatria secolului al XIX-lea îi vor întâlni pe nebuni între zidurile azilurilor; şi – să nu uităm – acolo îi vor lăsa, nu fără a-şi face un titlu de glorie din a-i fi „eliberat”. Începând cu secolul al XVII-lea, nebunia a fost legată de acest tărâm al internării şi de gestul care i-l desemna drept locul ei natural.

Să luăm faptele în formularea lor cea mai simplă, pentru că internarea alienaţilor este structura cea mai vizibilă în experienţa clasică a nebuniei şi pentru că ea va fi sămânţa scandalului, atunci când această experienţă va dispărea din cultura europeană. „I-am văzut goi, acoperiţi de zdrenţe, neavând decât paiele pentru a se apăra de umezeala rece a podelei pe care stau întinşi. I-am văzut hrăniţi în mod grosolan, fără apă care să le stingă setea şi fără lucrurile cele mai

necesare vieţii. I-am văzut lăsaţi în seama unor adevăraţi temniceri, abandonaţi supravegherii lor brutale. I-am văzut în adăposturi strâmte, murdare, infecte, fără aer, fără lumină, închişi în văgăuni unde ţi-ar fi teamă să închizi fiare feroce, pe care luxul guvernelor le întreţine cu mari cheltuieli în capitale.”[121]

Putem avea drept reper o dată: 1656, decretul de înfiinţare, la Paris, a Spitalului general. La prima vedere, este vorba doar de o reformă – doar o reorganizare administrativă. Diverse aşezăminte care există deja sunt grupate sub o administraţie unică: Salpêtrière, reconstruit sub domnia precedentă pentru a adăposti un arsenal[122], Bicêtre, pe care Ludovic al XIII-lea voise să îl dea comandamentului Saint-Louis pentru a face din el un azil de bătrâni destinat Invalizilor armatei[123]. „Casa şi Spitalul Pitié, ca şi Refuge, aşezat în mahalaua Saint-Victor, Casa şi Spitalul Scipion, casa de la Savonnerie, cu toate locurile, grădinile, clădirile şi construcţiile care depind de ele.”[124] Toate sunt acum afectate săracilor din Paris „indiferent de sex, loc şi vârstă, de orice calitate şi origine şi în orice stare ar fi, valizi sau invalizi, bolnavi convalescenţi, curabili sau incurabili”[125]. Este vorba de a-i primi, de a-i găzdui, de a-i hrăni pe cei care se prezintă singuri sau pe cei

121 Esquirol, „Des établissements consacrés aux aliénés en France" (1818), în Des maladies mentales, Paris, 1838, vol. II, p. 134.

122 Cf. Louis Boucher, La Salpêtrière, Paris, 1883.

123 Cf. Paul Bru, Histoire de Bicêtre, Paris, 1890.

124 Edictul din 1656, art. IV. Cf. Anexe. Mai târziu au fost adăugate Saint-Esprit si Les Enfants-Trouvés, si a fost retras La Savonnerie.

125 ' Art. XI.

care sunt trimişi de autoritatea regală sau judiciară; trebuie de asemenea vegheat la subzistenţa, la buna îngrijire, la ordinea generală a celor care nu şi-au putut găsi locul aici, dar ar putea sau ar merita să şi-l găsească. Această grijă este încredinţată unor directori numiţi pe viaţă, care îşi exercită puterile nu numai în clădirile Spitalului, ci pe tot cuprinsul Parisului, asupra tuturor acelora care ţin de jurisdicţia lor: „Ei au deplină putere de autoritate, de conducere, de administraţie, comerţ, poliţie, judecată, corecţie şi pedeapsă asupra tuturor săracilor din Paris, atât în afara cât şi înăuntrul Spitalului general.”[126] Directorii numesc la rândul lor un doctor cu un salariu de 1.000 de livre pe an; el are sediul la Pitié, dar trebuie să viziteze fiecare dintre casele Spitalului de două ori pe săptămână. Din capul locului, un lucru este clar: Spitalul general nu e un aşezământ medical. El e mai curând o structură semijuridică, un fel de entitate administrativă care, alături de puterile deja constituite şi în afara tribunalelor, decide, judecă şi execută. „În acest scop directorii vor avea: stâlpi, lanţuri, închisori şi beciuri în numitul Spital general şi locuri de care dispun după cum cred de cuviinţă, fără să existe drept de apel la ordonanţele date de ei pentru tot ce e înăuntrul numitului Spital; cât despre cele care vor interveni pentru ce se întâmplă în afară, ele vor fi executate în forma şi conţinutul lor, în ciuda oricăror împotriviri sau apeluri făcute sau ce ar putea fi făcute şi fără a renunţa la ele, pentru care, în ciuda oricăror interdicţii şi intervenţii, nu va fi altfel.”[127]

126 Art. XIII.

127 Art. XII.

Suveranitate aproape absolută, jurisdicţie fără apel, drept de execuţie în faţa căruia nimic nu poate prevala – Spitalul general este o ciudată putere stabilită de rege între poliţie şi justiţie, la limitele legii: al treilea ordin al represiunii. Alienaţii găsiţi de Pinel la Bicêtre şi la Salpêtrière aparţin acestei lumi.

În funcţionarea ori în descrierea sa Spitalul general nu se înrudeşte cu nicio idee medicală. Este o instanţă a ordinii, a ordinii monarhice şi burgheze care se organizează în Franţa chiar în acea epocă. Este legat direct de puterea regală, care l-a plasat sub unica autoritate a guvernului civil; instituţia Marelui Capelan al Regatului, care reprezenta altă dată, în politica asistenţei, medierea ecleziastică şi spirituală, se pomeneşte dintr-odată scoasă din circuit. Regele decretează: „Înţelegem să fim păstrătorul şi protectorul numitului Spital general ca fiind ctitoria noastră regală şi totuşi el să nu depindă în niciun fel de Marele Capelan, nici de vreunul dintre marii noştri ofiţeri, ci să fie complet scutit de subordonarea, vizitarea sau luarea sub jurisdicţie de către ofiţerii Reformei generale şi ceilalţi de la instituţia Marelui Capelan, şi de alţii, cărora le interzicem orice luare la cunoştinţă şi jurisdicţie, în orice fel şi manieră s-ar face.”[128] Originea proiectului fusese parlamentară[129], iar primii doi directori desemnaţi atunci erau primul preşedinte al Parlamentului şi procurorul general. Dar foarte curând ei sunt dublaţi de arhiepiscopul de Paris, preşedintele Curţii subsidiilor, al Curţii de Conturi, locotenentul de poliţie şi Starostele

128 Art. VI.

129 Proiectul prezentat Annei de Austria era semnat de Pomponne de Bellièvre.

negustorilor. De atunci „Marele Birou” nu mai are decât rol deliberativ. Administraţia reală şi adevăratele responsabilităţi sunt încredinţate unor geranţi care se recrutează prin cooptare. Ei sunt adevăraţii guvernanţi, delegaţii puterii regale şi ai averii burgheze pe lângă lumea mizeriei. Revoluţia a lăsat această mărturie despre ei: „Aleşi din cea mai bună burghezie… ei au adus în administraţie vederi dezinteresate şi intenţii pure.”[130]

Această structură specifică ordinii monarhice şi burgheze, care e contemporană cu organizarea sa sub forma absolutismului, îşi întinde în curând reţeaua în toată Franţa. Un edict al Regelui, datat 16 iunie 1676, prescrie înfiinţarea unui „Spital general în fiecare oraş al regatului său”. S-a întâmplat ca măsura să fie prevenită de autorităţile locale; burghezia lyoneză organizase deja în 1612 un aşezământ de caritate care funcţiona într-un mod analog.[131] Arhiepiscopul de Tours e mândru să declare la 10 iulie 1676 că „oraşul său mitropolitan a preîntâmpinat într-un mod fericit pioasele intenţii ale Regelui prin ridicarea acestui Spital general numit «la Charité» înaintea celui de la Paris şi cu o ordine care a servit drept model tuturor celor care au fost înfiinţate după aceea, înăuntrul şi în afara Regatului”[132]. „La Charité” din Tours fusese fondat, într-adevăr, în 1656, iar Regele îi donase o

130 Raportul lui La Rochefoucauld-Liancourt în numele Comitetului pentru cerșetorie al Adunării constituante (Procès-verbaux de l'Assemblée nationale, vol. XXI).

131 Cf. Statuts et règlements de l'hôpital général de la Charité et Aumône générale de Lyon, 1742.

132 Ordonnances de Monseigneur l'archevêque de Tours, Tours, 1681. Cf. Mercier, Le Monde médical de Touraine sous la Révolution.

rentă de 4.000 de livre. Pe toată suprafaţa Franţei se deschid spitale generale; în ajunul Revoluţiei vor exista spitale în 32 de oraşe de provincie.[133]

Chiar dacă a fost ţinută în mod deliberat la distanţă de organizarea spitalelor generale – prin complicitatea dintre puterea regală şi burghezie[134] – Biserica nu rămâne totuşi străină mişcării. Ea îşi reformează instituţiile spitaliceşti, redistribuie bunurile fundaţiilor sale; creează chiar congregaţii care îşi propun scopuri în mare măsură analoage celor ale Spitalului general. Vincent de Paul reorganizează Saint-Lazare, cea mai importantă dintre fostele leprozerii din Paris; la 7 ianuarie 1632, el face, în numele Congregaţioniştilor Misiunii, un contract cu „Stăreţia" Saint-Lazare; de-acum trebuie primite aici „persoanele deţinute din ordinul Majestăţii Sale". Ordinul „Fiilor Buni" deschide spitale de acest gen în nordul Franţei. Călugării din confreria lui Saint-Jean de Dieu, chemaţi în Franţa în 1602, înfiinţează mai întâi spitalul Charité din Paris în cartierul Saint-Germain, apoi Charenton, unde se instalează la 10 mai 1645.[135] Nu departe de Paris, tot ei ţin spitalul Charité din Senlis, deschis la 27 octombrie 1670.[136] Cu câţiva

---

133 Aix, Albi, Angers, Arles, Blois, Cambrai, Clermont, Dijon, Le Havre, Le Mans, Lille, Limoges, Lyon, Mâcon, Martigues, Montpellier, Moulins, Nantes, Nîmes, Orléans, Pau, Poitiers, Reims, Rouen, Saintes, Saumur, Sedan, Strasbourg, Saint-Servan, Saint-Nicolas (Nancy), Toulouse, Tours. Cf. Esquirol, loc. cit., vol. II, p. 157.

134 Scrisoarea pastorală a arhiepiscopului de Tours citată mai sus arată că Biserica rezistă acestei excluderi și revendică onoarea de a fi inspirat întreaga mișcare și de a fi propus primele modele.

135 Cf. Esquirol, Mémoire historique et statistique sur la Maison royale de Charenton, loc. cit., vol. II.

136 Hélène Bonnafous-Sérieux, La Charité de Senlis, Paris, 1936.

ani înainte, ducesa de Bouillon le donase clădiri şi beneficii ale leprozeriei înfiinţate în secolul al XIV-lea de Thibaut de Champagne, la Château-Thierry.[137] Ei administrează de asemenea casele de caritate din Saint-Yon, din Pontorson, Cadillac, Romans.[138] În 1699 este înfiinţat la Marsilia, de către Lazarişti, aşezământul care va deveni spitalul Saint-Pierre. Urmează, în secolul al XVIII-lea, Armentières (1712), Maréville (1714), „Le Bon Sauveur” din Caen (1735); Saint-Meins din Rennes se deschide cu puţin timp înainte de Revoluţie (1780).

Neobişnuite instituţii, al căror sens şi statut sunt adesea greu de definit. Multe, cum s-a putut vedea, sunt încă ţinute de ordine religioase; totuşi se întâlnesc uneori în ele un fel de asociaţii laice care imită viaţa şi costumaţia congregaţiilor, dar nu fac parte din ele.[139] în provincii, episcopul este membru de drept în Biroul general, în care câerul însă e departe de a deţine majoritatea; gestiunea e mai ales burgheză.[140] Iar în acest timp, în fiecare dintre aceste case se duce o viaţă aproape mănăstirească, marcată de lecturi, de slujbe, de rugăciuni, de meditaţii:

---

137 R. Tardif, La Charité de Château-Thierry, Paris, 1939.

138 Spitalul din Romans a fost construit cu materialele provenite din demolarea leprozeriei de la Voley. Cf. J.-A. Ulysse Chevalier, Notice historique sur la maladrerie de Voley près Romans, Romans, 1870, p. 62; și piese justificative, nr. 64.

139 E cazul spitalului Salpêtrière, unde „surorile" trebuie să fie recrutate dintre „fetele sau tinerele văduve, fără copii și fără alte complicații".

140 La Orléans, Biroul e format din „seniorul episcop, locotenentul general, 15 persoane dintre care 3 reprezentanți ecleziastici și 12 locuitori principali, atât ofițeri, cât și burghezi și negustori" (Règlements et statuts de l'hôpital général d'Orléans, 1692, pp. 8-9).

„Rugăciunea se face în comun dimineaţa şi seara în dormitoare; iar la diferite ore ale zilei, se fac exerciţii de pietate, rugăciuni şi lecturi spirituale.”[141] Mai mult: jucând un rol de asistenţă şi în acelaşi timp de represiune, aceste ospicii sunt destinate să-i ajute pe săraci, dar aproape toate conţin celule de detenţie şi secţii de constrângere unde sunt închişi pensionari a căror pensiune o plătesc regele sau familia: „Nu vor fi primiţi, oricine ar fi şi sub niciun pretext, în casele de forţă ale călugărilor Caritătii decât cei care vor fi aduşi din ordinul Regelui sau al Justiţiei”. Foarte curând aceste noi locuri de internare sunt înfiinţate chiar între zidurile fostelor leprozerii; ele moştenesc unele dintre bunurile acestora, fie datorită unor decizii ecleziastice[142], fie în urma unor decrete regale adoptate la sfârşitul secolului[143]. Dar sunt susţinute şi de finanţele publice: donaţii ale Regelui şi o cotă-parte prelevată din amenzile percepute de Vistierie.[144] În aceste instituţii ajung astfel să se amestece, nu fără conflicte de multe ori, vechile privilegii ale Bisericii în asistenţa pentru săraci şi în riturile ospitalităţii, cu grija burgheză de a pune în ordine lumea mizeriei; dorinţa de a asista cu nevoia de a reprima; datoria caritătii cu voinţa de a pedepsi: o întreagă practică echivocă, al cărei sens va trebui să-l stabilim, simbolizată desigur de aceste leprozerii, goale încă

141 Răspuns la întrebările puse de departamentul spitalelor în legătură cu Salpêtrière, 1790. Arch, nat., F 15, 1861.

142 Cum se întâmplă la Saint-Lazare.

143 1693-1695. Cf. supra, cap. I.

144 De exemplu, spitalul Charité din Romans a fost creat de Aumônerie générale, apoi cedat confreriei Saint-Jean de Dieu; în fine, este alipit Spitalului general în 1740.

din vremea Renaşterii, dar brusc reafectate în secolul al XVII-lea şi înzestrate din nou cu puteri obscure. Clasicismul a inventat internarea, cam aşa cum Evul Mediu inventase segregarea leproşilor; locul lăsat gol de aceştia a fost ocupat de nişte personaje noi în lumea europeană: „internaţii". Leprozeria nu avea doar sens medical; multe alte funcţii interveniseră în acest gest de alungare care deschidea spaţii blestemate. Gestul care închide nu e mai simplu: şi el are semnificaţii politice, sociale, religioase, economice, morale. Şi care privesc probabil anumite structuri esenţiale ale lumii clasice în ansamblu.

Căci fenomenul are dimensiuni europene. Constituirea Monarhiei absolute şi puternica renaştere catolică în timpul Contra-Reformei i-au dat în Franţa un caracter cu totul particular, de concurenţă şi în acelaşi timp de complicitate între putere şi Biserică.[145] în alte părţi are forme cu totul diferite; dar localizarea în timp e la fel de precisă. Marile ospicii, casele de internare, opere de religie şi de ordine publică, de ajutor şi de pedeapsă, de caritate şi de prevedere guvernamentală, sunt un fapt al epocii clasice; la fel de universale ca ea şi aproape contemporane cu naşterea ei. În ţările de limbă germană sunt create casele de corecţie, *Zuchthäusern*; prima este anterioară caselor de internare din Franţa (cu excepţia spitalului Charité din Lyon); se deschide la Hamburg către 1620.[146] Celelalte au fost create în a doua jumătate a secolului: Basel (1667), Breslau (1668), Frankfurt (1684),

145 Un bun exemplu în această privință este înființarea spitalului Saint-La- zare. Cf. Colet, Vie de saint Vincent de Paul, I, pp. 292-313.

146 în orice caz, regulamentul a fost publicat în 1622.

Spandau (1684), Königsberg (1691). Continuă să se multiplice în secolul al XVIII-lea; mai întâi Leipzig, în 1701, apoi Halle şi Cassel în 1717 şi 1720; mai târziu Brieg şi Osnabrück (1756) şi în fine, în 1771, Torgau.[147]

În Anglia, originile internării sunt mai îndepărtate. Un act din 1575 (18 Elizabeth I, cap. III) care privea în acelaşi timp „pedepsirea vagabonzilor şi ajutorarea săracilor" recomandă construirea de *houses of corection*, cel puţin una în fiecare comitat. Întreţinerea lor trebuie asigurată de un impozit, dar publicul este încurajat să facă donaţii.[148]

De fapt, se pare că măsura n-a fost niciodată aplicată în această formă, deoarece câţiva ani mai târziu s-a hotărât autorizarea iniţiativei private: nu mai e necesară obţinerea permisului oficial pentru deschiderea unui spital sau unei case de corecţie; oricine e liber s-o facă.[149] La începutul secolului al XVII-lea – reorganizare generală: 5 livre amendă pentru orice judecător de pace care nu va amenaja un asemenea aşezământ în jurisdicţia sa; obligaţia de a crea meserii, ateliere, manufacturi (moară, torcătorie, ţesătorie) care să ajute la întreţinere şi să asigure de lucru pentru prizonieri; îi rămâne judecătorului să decidă cine merită să fie trimis aici.[150] Dezvoltarea acestor *Bridwells* n-a fost foarte mare: adesea au fost

147 Cf. Wagnitz, Historische Nachrichten und Bemerkungen über die merkwürdigsten Zuchthäusern in Deutschland, Halle, 1791.

148 Nicholls, History of the English Poor Law, Londra, 1898-1899, vol. I, pp. 167-169.

149 39 Elizabeth I, cap. V.

150 Nicholls, Zoe. cit., p. 228.

asimilate treptat de închisorile de care aparţineau[151]; utilizarea lor nu ajunge să se extindă şi în Scoţia.[152] în schimb, un succes mai mare au avut aşa-numitele *workhouses*. Ele datează din a doua jumătate a secolului al XVII-lea.[153] Un act din 1670 (22 – 23 Charles II, cap. XVIII), defineşte statutul acestor *workhouses*, îi însărcinează pe ofiţerii de justiţie să verifice încasarea impozitelor şi gestiunea sumelor care trebuie să le permită funcţionarea, încredinţează judecătorului de pace controlul suprem al administrării lor. În 1697, mai multe parohii din Bristol se unesc pentru a forma prima *workhouse* din Anglia şi pentru a desemna corporaţia care trebuie să o gestioneze.[154] O alta se înfiinţează în 1703 la Worcester, o a treia în acelaşi an la Dublin[155]; apoi la Plymouth, Norwich, Hull, Exeter. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, numărul lor se ridică la un total de 126. *Gilbert's Act* din 1792 oferă parohiilor toate facilităţile pentru a crea noi *workhouses*; se întăresc totodată controlul şi autoritatea judecătorului de pace; pentru a evita transformarea acestor *workhouses* în spitale, se recomandă ca bolnavii contagioşi să fie alungaţi cu stricteţe din ele.

În câţiva ani, o întreagă reţea a cuprins Europa. Howard, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, va face turul lor; prin Anglia, Olanda, Germania, Franţa,

---

151 Howard, État des prisons, des hôpitaux et des maisons deforce (Londra, 1777); trad, fr., 1788, vol. I, p. 17.

152 Nicholls, History of the Scotch Poor Law, pp. 85-87.

153 Deși un act din 1624 (21 James I, cap. 1) prevede crearea de working-houses.

154 Nicholls, History of the English Poor Law, I, p. 353.

155 Nicholls, History of the Irish Poor Law, pp. 35-38.

Italia, Spania, va face pelerinajul tuturor marilor locuri de internare – „spitale, închisori, centre de detenţie” – şi filantropia sa se va simţi indignată că au putut fi închişi între aceiaşi pereţi condamnaţi de drept comun, tineri care au tulburat liniştea familiei sau i-au delapidat bunurile, oameni fără căpătâi şi smintiţi. Dovadă că, în această epocă, s-a pierdut o anume evidenţă: aceea care, cu atâta grabă şi spontaneitate, făcuse să apară în întreaga Europă această categorie a ordinii clasice – internarea. În o sută cincizeci de ani, internarea a devenit un amalgam abuziv de elemente eterogene. Or, la origine, trebuia să comporte o unitate care îi justifica urgenţa; între aceste forme diverse şi epoca clasică în care au apărut trebuie să existe un principiu de coerenţă pe care nu e suficient să-l mascăm sub scandalul sensibilităţii prerevoluţionare. Care era deci realitatea vizată dincolo de toată această populaţie care, aproape de la o zi la alta, s-a trezit izolată şi proscrisă într-un mod mai sever decât leproşii? Nu trebuie uitat că la câţiva ani după înfiinţarea sa, singurul Spital general din Paris grupa 6.000 de persoane, deci în jur de 1% din populaţie.[156] De-a lungul multor ani şi în mod nedefinit, desigur, s-a format o sensibilitate socială, comună culturii europene, care şi-a atins brusc pragul de manifestare în a doua jumătate a secolului al XVII-lea: ea e cea care a izolat, dintr-odată, această

156 După Declarația din 12 iunie 1662, directorii Spitalului din Paris „găzduiesc și hrănesc în cele 5 case ale numitului Spital mai mult de 6 000 de persoane" — citată în Lallemand, Histoire de la Charité, Paris, 1902-1912, vol. IV, p. 262. Populația Parisului în acea epocă depășea o jumătate de milion. Această proporție este aproape constantă de-a lungul întregii perioade clasice pentru aria geografică de care ne ocupăm.

categorie destinată să populeze spaţiile de internare. Pentru a locui meleagurile de mult timp abandonate de lepră, a fost desemnată o întreagă populaţie care ne apare ca un amestec ciudat şi confuz. Dar ceea ce pentru noi nu este decât sensibilitate nediferenţiată, pentru omul clasic era, în mod sigur, o percepţie clar articulată. Tocmai acest mod de percepţie trebuie cercetat pentru a şti care a fost forma de sensibilitate la nebunie într-o epocă pe care avem obiceiul s-o definim prin privilegiile Raţiunii. Gestul care, trasând spaţiul internării, i-a conferit puterea de segregare şi i-a fixat nebuniei o nouă patrie, acest gest, oricât de coerent şi concertat ar fi, nu e simplu. El organizează într-o unitate complexă o nouă sensibilitate faţă de mizerie şi faţă de datoriile asistenţei, noi forme de reacţie în faţa problemelor economice ale şomajului şi trândăviei, o nouă etică a muncii, precum şi visul unei cetăţi în care obligaţia morală coincide cu legea civilă, sub formele autoritare ale constrângerii. În mod obscur, aceste teme sunt prezente în construirea centrelor de internare şi în organizarea lor. Ele sunt acelea care dau sens acestui ritual şi care explică în parte conform cărui model a fost percepută şi trăită nebunia de către epoca clasică.

Practica internării desemnează o nouă reflecţie faţă de mizerie, un nou patos – în general, un alt raport al omului cu care ce poate fi inuman în existenţa sa. Săracul, mizerabilul, omul care nu poate răspunde de propria sa existenţă a dobândit în cursul secolului al XVI-lea o figură pe care Evul Mediu n-ar fi recunoscut-o.

Renaşterea a deposedat mizeria de pozitivitatea sa mistică. Şi asta printr-o dublă traiectorie a gândirii,

care îi ia Sărăciei sensul ei absolut, iar Caritățiı valoarea preluată de la această Sărăcie salvată. În lumea lui Luther, şi mai ales a lui Calvin, voinţele particulare ale lui Dumnezeu – acea „bunătate aparte a lui Dumnezeu faţă de oricine” – nu lasă fericirii sau nefericirii, bogăţiei sau sărăciei, gloriei sau mizeriei, grija de a vorbi în numele lor. Mizeria nu e Doamna umilită pe care Soţul vine să o caute în noroiul în care se află pentru a o ridica; ea are în lume un loc care îi este propriu – loc care nu mărturiseşte în faţa lui Dumnezeu nici mai mult nici mai puţin decât locul acordat bogăţiei; Dumnezeu este la fel de prezent, mâna sa generoasă la fel de aproape în abundenţă ca şi în disperare, după cum îi va plăcea „să hrănească un copil din belşug sau mai moderat”.[157] Voinţa unică a lui Dumnezeu, când i se adresează săracului, nu îi vorbeşte de gloria promisă, ci de predestinare. Dumnezeu nu-l exaltă pe sărac într-un fel de glorificare inversă; îl umileşte cu bună ştiinţă în mânia, în ura sa – acea ură pe care o avea împotriva lui Esau chiar înainte de a se fi născut şi din cauza căreia l-a deposedat de turmele care i se cuveneau prin dreptul celui mai vârstnic. Sărăcie înseamnă pedeapsă: „Prin porunca lui cerul se înăspreşte, fructele sunt mâncate şi stricate de burniţe şi alte rele; şi ori de câte ori viile, câmpurile şi păşunile sunt bătute de grindină şi furtuni, e o mărturie a unei pedepse speciale pe care o exercită”.[158] în lume, sărăcia şi bogăţia cântă aceeaşi atotputernicie a lui Dumnezeu; dar săracul nu poate invoca decât

157 Calvin, Institution chrétienne, I, cap. XVI, ed. J.-D. Benoît, p. 225.
158 Ibid., p. 229.

nemulţumirea Domnului, căci existenţa îi stă sub semnul blestemului său; de aceea trebuie să-i îndemnăm „pe cei săraci la răbdare, pentru că aceia care nu se mulţumesc cu starea lor se străduiesc, pe cât le stă în puteri, să scuture jugul impus de Dumnezeu”.[159]

Cât despre opera de caritate, de unde i se trage valoarea? Nici de la sărăcie căreia îi sare în ajutor, căci aceasta nu mai conţine vreo glorie proprie; nici de la cel care o împlineşte, pentru că dincolo de gestul lui e încă o voinţă anume a lui Dumnezeu care iese la iveală. Nu fapta caritabilă aduce iertarea, ci credinţa care o sădeşte în Dumnezeu. „Oamenii nu pot fi iertaţi în faţa lui Dumnezeu prin eforturile, meritele sau faptele lor, ci în mod dezinteresat, datorită lui Cristos şi prin credinţă.”[160] Se ştie cât de categoric refuza faptele de caritate Luther, a cărui proclamaţie urma să aibă un răsunet atât de mare în gândirea protestantă: „Nu, operele de caritate nu sunt necesare; nu, ele nu folosesc la nimic în privinţa sfinţeniei”. Dar acest refuz nu priveşte decât sensul faptelor în raport cu Dumnezeu şi cu mântuirea; ca orice act omenesc, ele poartă semnele finitudinii şi stigmatele căderii; prin asta „nu sunt decât păcate şi murdării”[161]. Dar la nivel uman, au un sens; dacă pentru mântuire sunt eficace, pentru credinţă au valoare de indicaţie şi mărturie: „Credinţa nu numai că nu ne lasă nepăsători faţă de faptele bune, dar e chiar rădăcina din care apar.”[162]

---

159 Ibid., p. 231.

160 Confesiunea de la Augsburg.

161 Calvin, Justifications, cartea a III-a, cap. XII, nota 4.

162 Cathéchisme de Geneve, op. Calvin, VI, p. 49.

De unde şi tendinţa, comună tuturor mişcărilor Reformei, de a transforma bunurile Bisericii în lucruri profane. În 1525, Michel Geismayer cere transformarea tuturor mănăstirilor în spitale; Dieta de la Spire primeşte în anul următor un caiet de doleanţe care solicită suprimarea mănăstirilor şi confiscarea bunurilor lor care vor trebui să servească la eliminarea mizeriei.[163] într-adevăr, în cea mai mare parte a timpului, tocmai în fostele mănăstiri se vor stabili marile aziluri din Germania şi Anglia: unul dintre primele spitale pe care o ţară luterană le-a destinat nebunilor (*arme Wahnsinnige und Presshafte*) a fost înfiinţat de landgraful Philippe de Hainau în 1533, într-o fostă mănăstire a cistercienilor, secularizată cu vreo zece ani înainte.[164] Oraşele şi statele se substituie Bisericii în ceea ce priveşte asistenţa. Se instituie impozite, se fac chete, sunt încurajate donaţiile, sunt stimulate dispoziţiile testamentare. La Lübeck se decide, în 1601, că orice testament de o oarecare importanţă va trebui să comporte o clauză în favoarea persoanelor aflate în grija oraşului.[165] în Anglia, *poor rate* devine generală în secolul al XVI-lea; cât despre oraşe, care au organizat case de corecţie sau de muncă, au primit dreptul de a percepe un impozit special, iar judecătorul de pace desemnează administratorii – *guardians of Poor* – care vor gestiona aceste fonduri şi vor distribui beneficiul.

---

163 J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, III Allgemeine Zustände des deutschen Volkes bis 1555, p. 46.

164 Laehr, Gedenktage der Psychiatrie, Berlin, 1893, p. 259.

165 Ibid., p. 320.

A spune că Reforma a condus în ţările protestante la o laicizare a operelor de caritate este un loc comun. Dar preluând pe contul lor toată această populaţie de săraci şi de incapabili, statul sau cetatea pregătesc o nouă formă de sensibilitate faţă de mizerie: o experienţă a pateticului stă să se nască, şi ea nu va mai vorbi despre glorificarea durerii, nicio mântuire comună a Sărăciei şi a Carităţii; ci îi vorbeşte omului numai despre datoriile sale faţă de societate şi vede în nevoiaş un efect al dezordinii şi un obstacol în calea ordinii. Nu se mai poate deci pune problema de a exalta mizeria în gestul care o uşurează, ci, pur şi simplu, de a o suprima. Raportată la Sărăcie ca atare, Caritatea este şi ea dezordine. Dar dacă iniţiativa privată, aşa cum cere în Anglia actul din 1575[166], ajută statul să reprime mizeria, atunci ea se înscrie în ordine, şi fapta va avea un sens. Cu puţin timp înainte de actul din 1622[167], sir Matthew Hale scrisese un *Discourse touching Provision for the Poor*[168], care defineşte destul de bine această nouă manieră de a percepe semnificaţia mizeriei: a contribui la eliminarea ei este „o sarcină absolut necesară pentru toţi englezii, şi e prima noastră datorie de creştini”; aceasta va intra în grija ofiţerilor de justiţie; ei vor trebui să împartă comitatele, să grupeze parohiile, să întemeieze casele de muncă forţată. Atunci nimeni nu va mai trebui să cerşească; „şi nimeni nu va fi atât de îngâmfat şi nu va voi să facă

166 18 Elizabeth I, cap. 3. Cf. Nicholls, loc. cit., I, p. 169.

167 Settlement Act: textul legislativ cel mai important cu privire la săraci în Anglia secolului al XVII-lea.

168 Publicat la șase ani după moartea autorului, în 1683; reprodus în Burns, History of the Poor Law, 1764.

atâta rău publicului încât să dea ceva unor asemenea cerşetori şi să-i încurajeze”.

De-acum înainte, mizeria nu mai e cuprinsă într-o dialectică a umilinţei şi a gloriei, ci într-un anumit raport al dezordinii cu ordinea care o închide în culpabilitate. Ea care, după Luther şi Calvin, purta mărcile unei pedepse atemporale, va deveni în lumea milei etatizate îngăduinţă faţă de sine şi vină faţă de bunul mers al statului. Alunecă dinspre o experienţă religioasă care o sanctifică spre o concepţie morală care o condamnă. Marile case de internare se întâlnesc la capătul acestei evoluţii: laicizarea milei, desigur; dar, în mod obscur, şi pedeapsa morală a mizeriei.

Pe căi diferite – şi nu fără numeroase dificultăţi – catolicismul va ajunge, cam în vremea lui Matthew Hale, cu alte cuvinte chiar în epoca „Marii închideri”, la rezultate cu totul analoage. Convertirea bunurilor ecleziastice în aşezăminte spitaliceşti, pe care Reforma o împlinise prin laicizare, Biserica de după conciliul de la Trento voia să o obţină spontan de la episcopi. În decretul de reformare, li se recomandă *bonorum omnium operum exemple pascere*, *pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere*[169] [să se hrănească cu exemplul tuturor operelor bune, să aibă o grijă părintească faţă de săraci şi faţă de alte persoane nenorocite]. Biserica nu abandonează nimic din importanţa pe care doctrina o acordase în mod tradiţional faptelor, dar ea caută în acelaşi timp să le dea o deschidere generală şi să le măsoare după

169 Sessio XXIII:

utilitatea lor în raport cu ordinea statală. Cu puţin timp înainte de conciliu, Juan Luis Vives formulase, printre primii între catolici, o concepţie aproape integral profană a caritǎţii[170]: critica formelor private de ajutor pentru cei aflaţi în mizerie; pericolele unei caritǎţi care întreţinea răul; înrudirea prea frecventă între sărăcie şi viciu. E mai curând rândul magistraţilor să ia problema în mână: „Aşa cum pentru un tată de familie e cu totul deplasat ca în locuinţa sa confortabilă să-i permită cuiva necuviinţa de a sta gol sau îmbrăcat în zdrenţe, nu e permis ca magistraţii unei cetăţi să tolereze o situaţie în care cetăţenii să sufere de foame şi de disperare.”[171] Vives recomandă desemnarea în fiecare cetate a unor magistraţi care trebuie să străbată străzile şi cartierele sărace, să ţină evidenţa săracilor, să se informeze asupra vieţii lor, asupra moralităţii lor, să-i trimită în casele de internare pe cei mai îndărătnici, să creeze pentru toţi case de muncă. Vives crede că, solicitată aşa cum trebuie, mila cetăţenilor poate fi suficientă; dacă nu, vor trebui puse impozite pentru cei mai bogaţi. Aceste idei au avut destul răsunet în lumea catolică pentru ca opera sa să fie reluată şi imitată, mai întâi de Medina, chiar în vremea conciliului de la Trento[172], iar la sfârşitul secolului al

170 Influență aproape sigură a lui Vives asupra legislației elisabetane. Acesta predase la Corpus Christi College din Oxford, unde a scris De Subventione. El dă sărăciei următoarea definiție, care nu e legată de o mistică a mizeriei, ci de o întreagă virtuală politică a asistenței: „...nu sunt săraci numai cei care duc lipsă de bani; ci oricine nu are fie puterea corpului, fie sănătatea, fie spiritul sau judecata" (L'Aumônerie, trad, fr., Lyon, 1583, p. 162).

171” Citat în Foster Watson, J. L. Vives, Oxford, 1922.

172 De la orden que en algunos pueblos de Espana se ha puesto en la

XVI-lea de Christoval Pérez de Herrera.[173] în 1607, în Franţa apare un text, pamflet şi manifest totodată: *La chimère ou fantasme de la mendicité*; se cere în el crearea unui ospiciu în care nevoiaşii şi-ar putea găsi „viaţa, veşmântul, o meserie şi *pedeapsa*”; autorul prevede o taxă care va fi percepută de la cetăţenii cei mai bogaţi; cei care vor refuza să o achite vor plăti o amendă reprezentând dublul sumei.[174]

Dar gândirea catolică rezistă, ca şi tradiţiile Bisericii. Aceste forme colective de asistenţă, care par să-i scadă gestului individual meritul său aparte, iar mizeriei înalta sa demnitate, provoacă sentimente de respingere. Nu cumva caritatea se transformă astfel în datorie de stat sancţionată de lege, iar sărăcia în vină împotriva ordinii publice? Aceste dificultăţi vor cădea una câte una: se face apel la judecata Facultăţilor. Cea din Paris aprobă formele de organizare publică a asistenţei care sunt supuse arbitrajului său; desigur, este un lucru „anevoios, dar util, pios şi salutar, care nu e respins nici de litera evanghelică sau apostolică, nici de exemplele înaintaşilor noştri”[175]. În curând, lumea catolică va adopta un mod de a percepe mizeria care se dezvoltase mai ales în lumea protestantă. Vincent de Paul aprobă în întregime în 1657 proiectul de „a aduna toţi săracii în locuri anume pentru a-i întreţine, a-i instrui şi a le da de lucru. E un mare proiect”, în care el ezită totuşi să-şi angajeze ordinul,

---

limosna para remedio de los verdaderos pobres, 1545.

173 Discursos del Ampro de los légitimas pobres, 1598.

174 Citat în Lallemand, loc. cit., IV, p. 15, nota 27.

175 Această cerere de arbitraj a fost făcută de municipalitatea din Ypres, care tocmai interzisese cerșetoria și toate formele particulare de caritate. B.N.R. 36-215, citat în Lallemand, IV, p. 25.

„pentru că noi încă nu ştim destul de bine dacă Dumnezeu vrea acest lucru”[176]. Câţiva ani mai târziu, întreaga Biserică aprobă marea închidere prescrisă de Ludovic al XIV-lea. Prin însuşi acest fapt, săracii nu mai sunt recunoscuţi ca pretext trimis de Dumnezeu pentru a trezi mila creştinului şi a-i da ocazia mântuirii; orice catolic, după exemplul arhiepiscopului din Tours, începe să vadă în ei „drojdia şi pleava Republicii, nu atât prin mizeriile lor trupeşti, de care trebuie să ne fie milă, cât prin cele spirituale, care produc groază”[177].

Biserica a luat poziţie; prin aceasta ea a împărţit lumea creştină a mizeriei, pe care Evul Mediu o sanctificase în întregul ei.[178] De o parte va fi regiunea binelui, care e cea a sărăciei supuse şi conforme ordinii care i se propune; de cealaltă – regiunea răului, adică a sărăciei nesupuse, care încearcă să scape acestei ordini. Cea dintâi acceptă internarea şi îşi găseşte în ea odihna; a doua o refuză, şi în consecinţă o merită.

Această dialectică e cu totul naiv expusă într-un text inspirat de curtea de la Roma, în 1693, şi care a fost tradus în franceză la sfârşitul secolului, sub titlul

---

176 Scrisoare din martie 1657, în Saint Vincent de Paul, Correspondance, ed. Coste, vol. VI, p. 245.

177 Scrisoare pastorală din 10 iulie 1670, loc. cit.

178 „Iar aici trebuie să reunim Șarpele și Porumbelul, și nu să acordăm atâta loc naivității că Prudența nu poate fi ascultată. Ea este cea care ne va învăța diferența între miei și țapi" (Camus, De la mendicité légitime, Douai, 1634, pp. 9-10). Același autor arată că actul de caritate nu este indiferent, în semnificația sa spirituală, față de valoarea morală a celui căruia i se aplică: „Fiind necesară relația între Pomană și Cerșetor, nu poate fi o adevărată Pomană dacă acesta nu cerșește cu dreptate și adevăr" (ibid.).

La Mendicité abolie[179]. Autorul face distincţie între săracii buni şi săracii răi, ai lui Iisus Cristos şi ai demonului. Şi unii şi ceilalţi sunt o mărturie a utilităţii caselor de internare, primii pentru că acceptă cu recunoştinţă tot ce le poate fi dat gratuit de către autorităţi: „răbdători, umili, modeşti, mulţumiţi de starea lor şi de ajutoarele date de Birou, îi mulţumesc lui Dumnezeu”; cât despre săracii demonului, e adevărat că se plâng de Spitalul general şi de constrângerea care îi ţine închişi acolo: „Duşmani ai ordinii, trândavi, mincinoşi, beţivi, neruşinaţi, neputând folosi un alt limbaj decât pe cel al tatălui lor, Demonul, ei aruncă mii de blesteme asupra institutorilor şi directorilor acestui Birou”. Este chiar motivul pentru care trebuie privaţi de această libertate pe care nu o folosesc decât pentru gloria lui Satan. Internarea este astfel de două ori justificată, într-un indisociabil echivoc, cu titlu de binefacere şi cu titlu de pedeapsă. Ea e în acelaşi timp recompensă şi penalizare, după valoarea morală a celor cărora le e impusă. Până la sfârşitul epocii clasice, practica internării va fi supusă acestui echivoc; va avea acea stranie reversibilitate care o face să-şi schimbe sensul după meritul celui căruia i se aplică. Săracii buni văd în ea un gest de asistenţă şi o formă de consolare; cei răi – prin simplul fapt că sunt răi – o transformă într-o acţiune de reprimare. Opoziţia dintre săracii buni şi săracii răi este esenţială pentru structura şi semnificaţia internării. Spitalul general îi desemnează ca atare şi însăşi nebunia este repartizată după această dihotomie, putând intra astfel, în funcţie de

179 Dom Guevarra, La Mendicită provenuta, 1693.

atitudinea morală pe care pare s-o manifeste, când în categoriile binefacerii, când în cele ale represiunii.[180] Orice internat este plasat în câmpul acestei valorizări etice – şi înainte de a fi obiect al cunoaşterii sau al milei este tratat ca *subiect moral*.

Dar nevoiaşul nu poate fi subiect moral decât în măsura în care a încetat să fie, pe pământ, invizibilul reprezentant al lui Dumnezeu. Până la sfârşitul secolului al XVII-lea, aceasta va fi obiecţia majoră pentru conştiinţele catolice. Nu spune Scriptura: „Ce faci tu celui mai mic dintre fraţii mei…"? Iar Părinţii Bisericii nu au comentat oare totdeauna acest text spunând că nu trebuie refuzată pomana unui sărac de teama de a nu-l refuza pe Cristos însuşi? Părintele Guevarra nu ignoră aceste obiecţii. Dar el – şi, prin el, Biserica din epoca clasică – dă un răspuns foarte clar: de la crearea Spitalului general şi a Birourilor de Caritate, Dumnezeu nu se mai ascunde sub zdrenţele săracului. Teama de a-i refuza o bucată de pâine lui Iisus murind de foame, această spaimă care animase întreaga mitologie creştină a caritǎţii şi dăduse un sens absolut ritualului medieval al ospitalităţii, această spaimă „ar fi neîntemeiată; când în oraş s-a înfiinţat un birou de caritate, Iisus Cristos nu va lua chipul unui sărac care, pentru a-şi întreţine trândăvia şi viaţa destrăbălată, nu vrea să se supună unei ordini stabilite cu atâta sfinţenie pentru ajutorarea tuturor adevăraţilor săraci"[181]. De această dată mizeria şi-a pierdut sensul mistic. Nimic, în durerea sa, nu mai

180 La Salpêtrière sau la Bicêtre nebunii sunt puși fie printre „săracii buni" (la Salpêtrière asta înseamnă sectorul Madeleine), fie printre „săracii răi" (Corecția sau Răscumpărările).

181 Citat în Lallemand, loc. cit., IV, pp. 216-226.

trimite la miraculoasa şi fugitiva prezenţă a unui dumnezeu. E lipsită de puterea sa de manifestare. Şi, cu toate că pentru creştin ea e în continuare un prilej de caritate, el nu i se mai poate adresa decât conform ordinii şi prevederilor statelor. Ea nu mai ştie să-şi arate decât propriile greşeli, iar dacă ar apărea, s-ar afla în cercul culpabilităţii. A o diminua ar însemna, mai întâi, a o face să intre în ordinea penitenţei.

Iată prima dintre marile verigi în care epoca clasică va închide nebunia. Se spune de obicei că nebunul Evului Mediu era considerat un personaj sacru, deoarece era posedat. Nimic mai fals[182] Dacă era sacru era fiindcă, înainte de toate, pentru mila medievală, el participa la puterile obscure ale mizeriei. Mai mult ca oricare, poate, o exalta. Nu era el oare tuns în forma semnului crucii? Sub acest semn s-a prezentat Tristan pentru ultima dată în Comouailles – ştiind bine că avea astfel dreptul la aceeaşi ospitalitate ca toţi săracii; şi, pelerin al smintelii, cu bastonul atârnat de gât şi cu semnul crucii decupat pe creştet, era sigur că intră în castelul regelui Marc: „Nimeni nu îndrăzni să-i închidă poarta, iar el traversă curtea: erefăcându-se în continuare nebun, spre marea distracţie a servitorilor. Înaintă fără să se emoţioneze şi ajunse până în sala unde se aflau regele, regina şi toţi cavalerii. Marc surâse. „”68 Dacă nebunia este, în secolul al XVII-lea, oarecum *desacralizată*, aceasta se datorează în primul rând faptul că mizeria a suferit un fel de decădere, fiind

182 Noi suntem cei care îi privim pe „posedați" ca pe niște nebuni (ceea ce e un postulat) și care presupunem că toți nebunii Evului Mediu erau tratați ca niște posedați (ceea ce e o eroare). Această eroare și acest postulat se întâlnesc la numeroși autori, ca Zilvoorg.

percepută acum doar în orizontul moralei. Nebunia nu va mai afla de-ac-m înainte ospitalitate decât între pereţii spitalului, alături de ceilalţi săraci. Aici o vom găsi şi la sfârşitul secolului al XVIII-lea. A apărut o nouă sensibilitate în privinţa ei: nu religioasă, ci socială. Nebunul părea familiar în peisajul uman al Evului Mediu pentru că venea din altă lume. Acum, el se va detaşa pe fondul unei probleme de „poliţie" referitoare la ordinea indivizilor în cetate. Altă dată era primit pentru că venea de aiurea; acum va fi exclus pentru că vine chiar din interior şi îşi are locul printre săraci, neajutoraţi, vagabonzi. Ospitalitatea cu care este întâmpinat va deveni, într-un nou echivoc, măsura de asanare care îl scoate din circuit. El rătăceşte, într-adevăr; dar nu se mai află pe drumul unui ciudat pelerinaj; tulbură ordonarea spaţiului social. Decăzută din drepturile mizeriei şi văduvită de glorie, nebunia, împreună cu sărăcia şi lenea, apare de-acum înainte, tăios, în dialectica imanentă a statelor.

*

Internarea, acest proces masiv ale cărui semne le întâlnim în toată Europa secolului al XVII-lea, este o chestiune de „poliţie". Poliţie, în sensul foarte precis care i se atribuie în epoca clasică, înseamnă ansamblul măsurilor care fac munca posibilă şi totodată necesară pentru toţi aceia care n-ar putea trăi fără ea; întrebarea pe care o va formula în curând Voltaire, contemporanii lui Colbert şi-o puseseră deja: „Cum? De când v-aţi organizat în calitate de corpuri ale poporului, nu deţineţi încă secretul de a-i obliga pe toţi cei bogaţi să-i facă să muncească pe toţi cei săraci? Atunci nu aţi ajuns încă la primele elemente

ale poliţiei.”[183]

Înainte de avea sensul medical pe care i-l dăm, sau cel puţin ne place să i-l presupunem, internarea a fost impusă de cu totul altceva decât grija vindecării. Ceea ce a făcut-o necesară este un imperativ de muncă. Filantropia noastră ar dori, desigur, să recunoască semnele unei bunăvoinţe faţă de maladie acolo unde nu există decât condamnarea trândăviei.

Să revenim la primele momente ale „Închiderii” şi la acel edict regal din 27 aprilie 1656 care făcea posibilă crearea Spitalului general. Imediat, instituţia şi-a luat drept sarcină să împiedice „cerşitul şi trândăvia, surse ale tuturor dezordinilor”. De fapt, aceasta era ultima dintre marile măsuri care fuseseră luate de la Renaştere încoace pentru a pune capăt şomajului sau măcar cerşetoriei.[184] În 1532, Parlamentul din Paris hotărâse să fie arestaţi cerşetorii şi să fie constrânşi să muncească, legaţi în lanţuri, doi câte doi, la canalele oraşului. Criza se accentuează repede pentru că, la 23 martie 1534, se dă ordin „şcolarilor săraci şi nevoiaşi” să iasă din oraş, în timp ce se interzice „să se mai rostească de-acum înainte în faţa imaginilor sfinte de pe străzi vreo rugăciune”[185]. Războaiele religioase sporesc această

183 Voltaire, Œuvres complètes, Garnier, XXIII, p. 377.

184 Din punct de vedere spiritual, mizeria, la sfârșitul secolului al XVI-lea și la începutul secolului al XVII-lea, este simțită ca o amenințare a Apocalipsei. „Unul dintre semnele cele mai evidente ale apropiatei veniri a Fiului lui Dumnezeu și ale sfârșitului vremurilor este extrema mizerie — și spirituală și temporală — la care lumea se vede redusă. Acum sunt zilele cele rele... și după mulțimea defectelor, necazurile s-au înmulțit, suferințele fiind umbrele inseparabile ale păcatelor" (Camus, De la mendicité légitime des pauvres, pp. 3-4).

185 Delamare, Traite de la police, loc. cit.

mulţime dubioasă, în care se amestecă ţărani alungaţi de pe pământurile lor, soldaţi demobilizaţi sau dezertori, muncitori fără lucru, studenţi săraci, bolnavi. În momentul în care Henric al IV-lea asediază Parisul, oraşul, care are mai puţin de 100.000 de locuitori, numără mai mult de 30.000 de cerşetori/[186] O refacere în plan economic este amorsată la începutul secolului al XVII-lea; se hotărăşte eliminarea forţată a şomerilor care nu şi-au reluat locul în societate; o hotărâre a Parlamentului datând din 1606 decide că, în Paris, cerşetorii vor fi biciuiţi în locuri publice, însemnaţi pe umăr, raşi în cap, apoi alungaţi din oraş; pentru a-i împiedica să revină, o ordonanţă din 1607 stabileşte la porţile de intrare companii de arcaşi care trebuie să interzică intrarea oricăror nevoiaşi.[187] Odată cu dispariţia, după războiul de treizeci de ani, a efectelor renaşterii economice, apar din nou problemele cerşetoriei şi ale trândăviei; până la mijlocul secolului, creşterea regulată a taxelor incomodează manufacturile şi sporeşte şomajul. Au loc atunci răscoalele de la Paris (1621), de la Lyon (1652) şi Rouen (1639). În acelaşi timp, lumea muncitorilor este dezorganizată de apariţia noilor structuri economice; pe măsură ce se dezvoltă marile manufacturi, întovărăşirile îşi pierd puterile şi drepturile, „Regulamentele generale" interzic orice adunare a muncitorilor, orice ligă, orice „asociere". În

---

1867 2 Cf. Thomas Platter, „Description de Paris", 1559, publicată în Memoires de la societe de l'Histoire de Paris, 1899.

187 Măsuri asemănătoare sunt luate în provincie: Grenoble, de exemplu, își are propriul „vânător de calici" însărcinat să umble pe străzi și să-i alunge pe vagabonzi.

multe profesii totuşi întovărăşirile se refac[188] Sunt acţionate în justiţie; dar se pare că Parlamentele dau unele se-e de îmblânzire; cel din Normandia îşi declină orice competenţă de a-i judeca pe răsculaţii din Rouen. De aceea.

Biserica intervine şi asimilează grupurile secrete ale muncitorilor cu practicile vrăjitoriei. Un decret al Sorbonei, în 1655, îi proclamă „nelegiuiţi şi vinovaţi de păcat mortal” pe toţi cei care iau parte la întovărăşiri nepermise.

În acest conflict surd care opune severitatea Bisericii şi indulgenţa Parlamentelor, crearea Spitalului general care în mod sigur, la origine cel puţin, o victorie parlamentară. E în orice caz o soluţie nouă: e prima dată când internarea se substituie măsurilor de excludere pur negative; şomerul nu mai e alungat sau pedepsit; e luat în grijă, pe cheltuiala naţiunii, dar cu preţul libertăţii sale individuale. Între el şi societate se stabileşte un sistem implicit de obligaţii: are dreptul să fie hrănit, dar trebuie să accepte constrângerea fizică şi morală a internării.

Edictul din 1656 vizează tocmai această masă oarecum indistinctă: populaţie fără resurse, fără susţinere socială, clasă care s-a trezit abandonată sau care a devenit mobilă, într-o anumită perioadă de timp, din cauza noii dezvoltări economice. La mai puţin de cincisprezece zile de când a fost semnat, edictul este citit şi proclamat pe străzi. Paragraful 9: „Vom interzice foarte strict oricăror persoane, indiferent de vârstă sau loc, de orice calitate sau

---

1887 4 în special muncitorii din domeniul hârtiei și al tipografiei; cf., de exemplu, textul Arhivelor departamentale din Hérault publicat de G. Martin, La Grande Industrie sous Louis XIV, Paris, 1900, p. 89, nota 3.

origine şi în orice stare s-ar afla, valide sau invalide, bolnave sau convalescente, curabile sau incurabile, să cerşească în oraş şi în suburbiile Parisului, fie în biserici, fie la porţile acestora, la porţile caselor sau pe străzi, fie altundeva în locuri publice, fie în secret, ziua sau noaptea... sub pedeapsa biciuirii contravenienţilor pentru prima dată, a doua oară [urmând] trimiterea la galere pentru bărbaţi şi băieţi şi alungarea femeilor şi fetelor". În duminica următoare – este 13 mai 1657 – se cântă, la biserica Saint-Louis de la Pitié, o slujbă solemnă a Sfântului Duh; iar luni, 14, de dimineaţă, miliţia, care va deveni, în mitologia spaimelor populare, „arcaşii Spitalului", începe să-i vâneze pe cerşetori şi să-i trimită în diversele clădiri ale Spitalului. Patru ani mai târziu, la Salpêtrière îşi au adăpost 1 460 de femei şi copii mici; la Pitié sunt 98 de băieţi, 897 de fete între şapte şi şaptesprezece ani şi 95 de femei; la Bicêtre, 1 615 bărbaţi adulţi; la Savonnerie, 305 băieţi între opt şi treisprezece ani; în sfârşit, la Scipion au fost trimise femeile însărcinate, doicile şi copiii de vârstă fragedă: erau 530. La început, cei căsătoriţi, chiar dacă sunt nevoiaşi, nu sunt admişi; administraţia trebuie să-i hrănească la domiciliu; dar curând, graţie unei donaţii a lui Mazarin, pot fi găzduiţi la Salpêtrière. În total, între 5.000 şi 6.000 de persoane.

În toată Europa, internarea are acelaşi sens, cel puţin la origine. Ea reprezintă unul dintre răspunsurile date de secolul al XVII-lea unei crize economice care afectează lumea occidentală în întregul său: scăderea salariilor, şomajul, rarefierea monedei, acest ansamblu de fapte fiind datorat probabil unei crize a economiei spaniole/5 Chiar şi

Anglia, cea mai puţin dependentă de sistem dintre toate ţările Europei occidentale, trebuie să rezolve aceleaşi probleme. În ciuda tuturor măsurilor luate pentru a evita şomajul şi diminuarea salariilor[189] [190]6, sărăcia nu încetează să crească în ţară. În 1662 apare un pamflet, *Grevious groan for the Poor*, atribuit lui Dekker, şi care, subliniind pericolul, denunţă delăsarea generală: „Chiar dacă numărul săracilor creşte în fiecare zi, toate merg din rău în mai rău în ceea ce priveşte ajutorarea lor;...pe săracii şi muncitorii valizi care nu vor să lucreze, multe parohii îi împing să cerşească, să şterpelească sau să fure pentru a trăi, astfel încât ţara e cu totul infestată de ei". 77 Există temerea că ar putea sufoca ţara; şi pentru că nu au, ca pe continent, posibilitatea de a trece dintr-o ţară în alta, se propune „alungarea şi însoţirea lor până în teritoriile nou descoperite, în Indiile orientale şi occidentale" 7. În 1630, regele stabileşte o comisie care trebuie să vegheze la aplicarea riguroasă a legilor în legătură cu săracii. În acelaşi an, comisia publică o serie de „ordine şi directive"; se recomandă urmărirea cerşetorilor şi

---

189 5 După Earl Hamilton, American Treasure and the Price Revolution in Spain (1934), dificultățile Europei la începutul secolului al XVII-lea s-ar datora unei opriri a producției minelor din America.

761. James I, cap. VI: judecătorii de pace vor fixa salariile for any labourers, weavers, spinners and workmen and workwomen whatsoever, either working by the day, week, month or year [pentru toți lucrătorii, țesătorii, torcătorii și orice fel de muncitori și muncitoare, fie că lucrează cu ziua, fie cu săptămâna, luna sau anul]. Cf. Nicholls, loc. cit., I, p. 209.

77 Citat în Nicholls, loc. cit., I, 245.

1907 8 Ibid., p. 212.

79 F. Eden, State of the Poor, Londra, 1797, I, p. 160.

vagabonzilor, ca şi a „tuturor celor care trăiesc în trândăvie şi nu vor să muncească pentru câştiguri rezonabile sau cheltuiesc prin cârciumi ceea ce au”. Trebuie pedepsiţi conform legilor şi trimişi în casele de corecţie; cât despre cei care au neveste şi copii, trebuie verificat dacă au fost căsătoriţi, dacă şi-au botezat copiii, „căci aceşti oameni trăiesc ca nişte sălbatici, fără a fi căsătoriţi, nici înmormântaţi, nici botezaţi; şi tocmai această libertate licenţioasă e cea care îi face pe atâţia oameni să deprindă plăcerea de a vagabonda [191]. În ciuda redresării care începe în Anglia la jumătatea secolului, problema nu e încă rezolvată în vremea lui Cromwell, pentru că Lordul Primar se plânge de „această mulţime de păduchioşi care se înghesuie în oraş, tulburând ordinea publică, asediind trăsurile, cerând în gura mare pomană la porţile bisericilor şi ale caselor particulare O.

Mult timp încă localurile Spitalului general şi casa de corecţie vor servi la adăpostirea şomerilor, a celor fără lucru şi a vagabonzilor. De câte ori se produce o criză şi numărul săracilor creşte rapid, casele de internare îşi reiau, cel puţin pentru o vreme, semnificaţia lor economică iniţială. La mijlocul secolului al XVIII-lea, ne aflăm din nou în plină criză: 12.000 de muncitori cerşetori la Rouen, tot atâţia la Tours; la Lyon manufacturile se închid. Contele d’Argenson, „care are departamentul Parisului şi al jandarmilor călare”, dă ordin „să fie arestaţi cerşetorii în tot regatul; trupele de jandarmi vor acţiona la sate, în timp ce la Paris se va face acelaşi lucru, astfel încât

---

1918 0 E.M. Leonard, The Early History of English Poor Relief Cambridge, 1900, p. 270.

să fim siguri că ei nu se vor răspândi, fiind prinşi din toate părţile”[192][193].

Dar în afara perioadelor de criză, internarea capătă un alt sens. Funcţia sa de represiune este dublată de o nouă utilitate. Nu mai e vorba de a-i închide pe cei fără ocupaţie, ci de a da de lucru celor închişi şi a-i face astfel să contribuie la prosperitatea tuturor. Alternanţa e clară: mână de lucru ieftină, într-o vreme de maximă ocupare a locurilor de muncă şi de creştere a salariilor; şi, în perioadele de şomaj, resorbţia leneşilor şi protecţia socială în faţa agitaţiei şi a răscoalelor. Să nu uităm că primele case de internare apar în Anglia în punctele cele mai industrializate ale ţării: Worcester, Norwich, Bristol; că primul „Spital general” a fost deschis la Lyon, cu patruzeci de ani înaintea celui de la Paris82; că cel dintâi între oraşele germane, Hamburg, are o *Zuchthaus* încă din 1620. Regulamentul său, publicat în 1622, este foarte precis. Toţi internaţii trebuie să muncească. Se ţine evidenţa exactă a valorii lucrului lor şi li se dă un sfert din aceasta. Căci munca nu e doar o ocupaţie; ea trebuie să fie şi productivă. Cei opt directori ai casei stabilesc un plan general. Werkmeisterul dă o sarcină fiecăruia, şi la sfârşitul săptămânii trebuie să constate că a fost bine îndeplinită. Regula muncii va rămâne în funcţiune

192 Marquis d'Argenson, Journal et Mémoires, Paris, 1867, vol. VI, p. 80,30 noiembrie 1749.

193 Și în aceste condiții cu totul caracteristice: „O foamete adusese mai multe corăbii pline cu o mulțime de săraci pe care provinciile vecine nu sunt în stare să-i hrănească." Marile familii industriale — Halincourt mai ales — fac donații (Statuts et règlements de l'Hôpital général de la Charité et Aumône générale de Lyon, 1742, pp. VII și VIII).

până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, căci Howard mai poate încă observa că „se toarce, se fac ciorapi, se ţes lâna, părul de cal, inul, se rade vopseaua de pe scânduri, se curăţă coamele de cerb. Norma unui om robust care curăţă lemnul este de 45 de livre pe zi. Câţiva oameni, câţiva cai sunt ocupaţi la o moară cu piuă. Un fierar munceşte aici fără încetare” 83. În Germania, fiecare casă de internare are specialitatea ei: se toarce mai ales la Bremen, la Braunschweig, la München, la Breslau, la Berlin; se ţese la Hanovra. Se curăţă lemnul la Bremen şi la Hamburg. La Nürnberg, se şlefuiesc lentile; la Mainz, munca principală este măcinatul făinii.84

Când se deschid primele case de corecţie în Anglia, recesiunea economică e în floare. Actul din 1610 recomandă doar ca, pe lângă toate aceste case, să se construiască mori, războaie de ţesut, ateliere de scărmănat lâna, pentru a le da o ocupaţie azilanţilor. Dar cerinţa morală devine o tactică economică atunci când, după 1651, prin Actul de Navigaţie şi scăderea taxei de scont, situaţia economică restabilindu-se, comerţul şi industria se dezvoltă. Se încearcă utilizarea cât mai bună, adică la cel mai bun preţ posibil, a întregii mâini de lucru valide. Când John Carey stabileşte proiectul său de *workhouse* pentru Bristol, el plasează pe primul loc urgenţa muncii: „Săracii de ambele sexe şi de toate vârstele pot fi folosiţi să bată cânepa, să pregătească şi să tragă în fire inul, să scarmene şi să toarcă lâna”. 85 La Worcester se fabrică veşminte şi pânză; se înfiinţează un atelier pentru copii. Toate acestea nu sunt lipsite de dificultăţi. Se vrea ca aceste *workhouses* să profite de industriile şi de pieţele locale; se crede probabil că

această producţie la un cost scăzut va avea un efect de reglare a preţului de vânzare. Dar manufacturile protestează.86 Daniel Defoe observă că, prin efectul concurenţei prea uşoare a acestor *workhouses*, se creează săraci într-o regiune sub pretextul suprimării lor în alta; „înseamnă a da unuia ceea ce se ia de la altul, a pune un vagabond în locul unui om cinstit şi a-l obliga pe acesta din urmă să-şi găsească altceva de lucru pentru a-şi întreţine familia” 87. În faţa pericolului concurenţei, autorităţile lasă, treptat, munca să dispară. Pensionarii nu mai pot să câştige nici măcar cele necesare întreţinerii lor; uneori e necesar să fie duşi la închisoare, pentru a avea măcar pâinea gratuită. Cât despre *Bridwells*, sunt puţine locuri „unde se face ceva, şi chiar unde se poate face. Cei închişi n-au nici materiale, nici unelte pentru a munci; îşi trec timpul în trândăvie şi destrăbălare” 88.

Când a fost creat Spitalul general din Paris, s-a avut în vedere mai curând eliminarea cerşetoriei decât ocuparea timpului internaţilor. Se pare totuşi că, asemenea contemporanilor săi englezi, Colbert a văzut în asistenţa prin muncă în acelaşi timp un remediu pentru şomaj şi un stimulent pentru dezvoltarea manufacturilor[194] Nu e mai puţin adevărat că în provincie intendenţii trebuie să vegheze la obligaţia caselor de caritate de a avea o anumită semnificaţie economică. „Toţi săracii care sunt în stare să muncească trebuie să o facă în zilele de lucru, atât pentru a evita lenevia, care este mama tuturor

194 El sfătuiește abația din Jumièges să le ofere nenorociților săi lâna pe care s-o toarcă: „Manufacturile de lână și de ciorapi pot da un mijloc admirabil de a-i pune la muncă pe calici" (G. Martin, loc. cit., p. 225, nota 4).

relelor, cât şi pentru a se obişnui cu munca şi pentru a-şi câştiga o parte din hrană". 90 Uneori există totuşi aranjamente care permit unor antreprenori particulari să folosească în profitul lor mâna de lucru a azilurilor. Există, de exemplu, înţelegerea, conform unui acord din 1708, ca un antreprenor să furnizeze Carităţii din Tulle lână, săpun, cărbune, primind în schimb lână scărmănată şi toarsă. Întregul beneficiu este împărţit între spital şi antreprenori chiar la Paris s-a încercat de mai multe ori transformarea în manufacturi a marilor clădiri ale Spitalului general. Dacă ar fi să-l credem pe autorul unui memoriu anonim apărut în 1790, s-au încercat la Pitié „toate genurile de manufacturi pe care le putea oferi capitala"; în final „s-a ajuns, printr-un fel de disperare, la fabricarea de şireturi, ca fiind cea mai puţin costisitoare. În alte părţi, tentativele n-au fost deloc mai fructuoase. S-au făcut numeroase încercări la Bicêtre: fabricarea de fire şi corzi, şlefuirea sticlei şi mai ales faimosul „mare puţ" 93. A existat chiar ideea, în 1781, să fie înlocuiţi caii, pentru a face să urce apa din puţ, cu echipe de prizonieri care lucrau cu schimbul de la 5 dimineaţa la 8 seara: „Ce motiv a putut determina această stranie activitate? Acela al economiei sau doar necesitatea de a le da o ocupaţie prizonierilor? Dacă e doar necesitatea de a le da de lucru prizonierilor, ar fi mai nimerit să li se găsească o muncă mai utilă şi pentru ei, şi pentru casă. Dacă e vorba de economie, s-ar putea să nu găsim niciun motiv". 94 De-a lungul întregului secol al XVIII-lea, semnificaţia economică pe care Colbert a vrut să o dea Spitalului general se va şterge continuu; acest loc de muncă obligatorie va deveni locul privilegiat al trândăviei. „Care e originea

dezordinilor de la Bicêtre?” se vor întreba încă oamenii

Revoluţiei. Şi vor răspunde aşa cum se răspunsese deja în secolul al XVII-lea: „Este trândăvia. Care e remediul? Munca”.

Epoca clasică utilizează internarea într-o manieră echivocă şi pentru a o face să joace un rol dublu: să absoarbă şomajul, sau cel puţin să-i atenueze efectele sociale cele mai vizibile, şi să controleze tarifele atunci când riscă să devină prea ridicate. Să acţioneze alternativ asupra pieţei mâinii de lucru şi asupra preţului de producţie. De fapt, se pare că rolul caselor de internare n-a putut fi atât de eficace pe cât se aştepta. Deşi absorbeau şomerii, era mai mult pentru a le masca mizeria şi a evita inconvenientele sociale şi politice ale agitaţiei lor; dar chiar în momentul în care erau plasaţi în ateliere obligatorii, creştea şomajul în regiunile vecine sau în sectoarele similare[195] Cât despre acţiunea asupra preţurilor, ea nu putea fi decât artificială, preţul de vânzare al produselor astfel fabricate nefiind proporţional cu preţul de cost real, dacă îl calculăm în funcţie de cheltuielile prilejuite chiar de internare.

Măsurată doar după valoarea lor funcţională, crearea caselor de internare poate trece drept un eşec. Dispariţia lor, aproape în toată Europa, la începutul secolului al XIX-lea, ca închisori ale mizeriei şi centre de primire a săracilor, le va sancţiona insuccesul final: remediu tranzitoriu şi fără eficacitate,

---

195 Au existat și în Franța, ca și în Anglia, conflicte de acest tip; la Troyes, de exemplu, un proces între „conducătorii asociațiilor de fabricanți de tricotaje" și administratorii spitalelor (Archives du département de l'Aube).

precauţie socială destul de greşit formulată de industrializarea născândă. Şi totuşi, chiar în acest eşec, epoca clasică făcea o experienţă ireductibilă. Ceea ce ne apare astăzi ca dialectică inabilă a producţiei şi a preţurilor avea atunci semnificaţia reală a unei anumite conştiinţe etice a muncii în care dificultăţile mecanismelor economice îşi pierdeau urgenţa în favoarea unei afirmări a valorii.

În acest prim avânt ai lumii industriale, munca nu părea legată de probleme pe care le-ar fi suscitat ea însăşi; este percepută, dimpotrivă, ca soluţie generală, panaceu infailibil, remediu al tuturor formelor mizeriei. Munca şi sărăcia sunt situate într-o opoziţie simplă; suprafaţa fiecăreia e în raport invers cu a celeilalte. Cât despre aşa-zisa putere proprie de a face să dispară mizeria, munca, în concepţia clasică, o deţine nu atât din puterea sa de a produce cât dintr-o anumită forţă de seducţie morală. Eficacitatea muncii este recunoscută pentru că se întemeiază pe transcendenţa sa etică. De la izgonirea din rai, munca-pedeapsă a dobândit valoare de penitenţă şi putere de răscumpărare. Nu o lege a naturii îl obligă pe om să muncească, ci efectul unui blestem. Pământul nu e vinovat de acea sterilitate în care s-ar cufunda dacă omul ar rămâne leneş: „Pământul n-a păcătuit, iar dacă e blestemat, e din cauza lucrării omului blestemat care îl cultivă; nu i se poate smulge niciun fruct, şi mai ales fructul cel mai necesar, decât cu forţa şi prin muncă permanentă”. 96

Obligaţia muncii nu este legată de nicio încredere în natură; iar pământul nu trebuie să recompenseze munca omului nici măcar printr-o obscură fidelitate. Tema că munca nu conţine ea însăşi

roadele sale e constantă la catolici, ca şi la reformaţi. Recolta şi bogăţia nu se află la capătul unei dialectici a muncii şi a naturii. Iată avertismentul lui Calvin: „Să nu ne închipuim, chiar dacă oamenii vor fi atenţi şi îndemânatici, chiar dacă îşi vor îndeplini cum se cuvine datoria, că îşi vor putea face pământul roditor; binecuvântarea lui Dumnezeu e cea care guvernează totul”. 97 Bossuet recunoaşte şi el acest pericol al muncii care rămâne nefecundă dacă Dumnezeu, în bunăvoinţa sa, nu intervine: „În fiecare clipă, speranţa belşugului şi fructul unic al întregii noastre munci se pot spulbera; suntem în voia cerului nestatornic care aduce ploaia asupra fragedului spic”. 98 Această muncă precară la care natura nu e niciodată obligată să răspundă – poate doar prin voinţa anume a lui Dumnezeu – este totuşi obligatorie, în orice caz: nu la nivelul sintezelor naturale, ci la nivelul sintezelor morale. Săracul care, fără a consimţi să „tulbure” pământul, ar aştepta să-i vadă Dumnezeu în ajutor, pentru că El a promis să hrănească păsările cerului, n-ar mai asculta de marea lege a Scripturii: „Să nu ispitiţi pe Domnul, Dumnezeul vostru”. A nu voi să munceşti nu înseamnă oare „a încerca peste măsură puterea lui Dumnezeu” 99? Înseamnă să încerci să constrângi miracolul™, când miracolul îl este dat în fiecare zi omului drept răsplată gratuită a muncii sale. Deşi e adevărat că munca nu se înscrie printre legile naturii, ea este îmbrăcată în ordinea lumii decăzute. De aceea lenevia înseamnă revoltă – cea mai rea dintre toate, într-un fel: căci aşteaptă ca natura să fie generoasă ca pe vremea nevinovăţiei începuturilor şi vrea să constrângă o Bunătate pe care omul n-o mai poate pretinde de la Adam încoace. Orgoliul a fost

păcatul omului dinainte de cădere; dar păcatul leneviei este supremul orgoliu al omului după ce a căzut, derizoriul orgoliu al mizeriei. În lumea noastră, în care pământul nu mai rodeşte decât mărăcini şi ierburi otrăvitoare, lenevia este greşeala prin excelenţă. În Evul

96 Bossuet, „Elévations sur les mystères" săptămâna a VI-a, a 12-a elevaţie, în Bossuet, *Textes choisis* de H. Bremond, Paris, 1913, vol. III, p. 285.

97 *Sermon 155 sur le Deutéronome*, 12 martie 1556.

98 Bossuet, loc. cit., p. 285.

99 Calvin, *Sermon 49 sur le Deutéronome*, 3 iulie 1555.

100 „Vrem ca Dumnezeu să slujească poftele noastre nebuneşti şi să ne fie supus nouă" (Calvin, *ibid.*).

Mediu, marele păcat, *radix malorum omnium* [rădăcina tuturor relelor], a fost trufia. Dacă e să-l credem pe Huizinga, a fost o vreme, la începuturile Renaşterii, când păcatul suprem a luat chipul Avariţiei, *cicca cupidigia* a lui Dante.101 Toate textele secolului al XVII-lea anunţă dimpotrivă infernalul triumf al Lenei: ea e acum cea care intră în hora viciilor şi le animă. Să nu uităm că, potrivit edictului de înfiinţare, Spitalul general trebuie să împiedice „cerşitul şi lenevia ca surse ale tuturor dezordinilor". Bourdaloue se face ecoul acestor condamnări ale lenei, jalnic orgoliu al omului căzut: „Ce înseamnă deci mai mult decât dezordinea unei vieţi leneşe? Este, răspunde sfântul Ambrozie, dacă ne gândim bine, o a doua revoltă a creaturii împotriva lui Dunezeu". i02 Munca în casele de internare

dobândeşte astfel semnificaţia sa etică: pentru că lenea a devenit forma absolută a revoltei, leneşii vor fi constrânşi să muncească, în răgazul nedefinit al unei munci fără utilitate sau profit.

Cerinţa internării, economică şi morală în acelaşi timp, a fost formulată în cadrul unei anumite experienţe a muncii. Munca şi lenevia au trasat în lumea clasică o linie de despărţire care s-a substituit marii excluderi a leprei. Azilul a luat în mod riguros locul leprozeriei în geografia locurilor bântuite, ca şi în peisajele universului moral. S-a reînnodat legătura cu vechile rituri de excomunicare, dar în lumea producţiei şi a comerţului. Tocmai în aceste locuri ale trândăviei blestemate şi condamnate, în acest spaţiu inventat de o societate care descifra în legea muncii o transcendenţă etică va apărea nebunia şi va ajunge repede pe punctul de-a şi le anexa. Nu peste mult timp ea va putea să adune la un loc aceste plaje sterile ale leneviei printr-un fel de foarte vechi şi foarte obscur drept de moştenire. Secolul al XIX-lea va accepta, va cere chiar ca aceste zone unde cu o sută cincizeci de ani înainte s-a încercat închiderea săracilor, vagabonzilor, şomerilor să fie transferate numai nebunilor.

Nu e lipsit de importanţă faptul că nebunii fuseseră incluşi în marea proscriere a lenei. De la început, ei îşi vor avea locul alături de săraci, buni sau răi, şi de leneşi, voluntari sau nu. Ca şi aceştia, vor fi supuşi unor reguli de muncă obligatorie; şi s-a întâmplat nu o dată să facă figură aparte în această strâmtă uniformă. În atelierele în care erau amestecaţi, s-au evidenţiat singuri prin incapacitatea de a munci şi de a urma ritmurile vieţii colective.

Necesitatea, descoperită în secolul al XVIII-lea, de a asigura alienaţilor un regim special în marea criză a internării care a precedat cu puţin Revoluţia se leagă de experienţa nebuniei aşa cum s-a putut face ea prin obligaţia generală de a munci.103 Nu s-a aşteptat

101 Huizinga, *Le Déclin du Moyen âge*, Paris, 1932, p. 35.

102 Bourdaloue, *Dimanche de la Septiiagésime*, *Œuvres*, Paris, 1900, 1, p. 346.

103 Avem un exemplu foarte caracteristic în problemele care au apărut la casa de internare de la Braunschweig. Cf. *infra*, partea a III-a, cap. II.

secolul al XVII-lea pentru a-i „închide" pe nebuni, dar aceasta e epoca în care încep să fie „internaţi", amestecaţi cu o întreagă populaţie cu care li se recunoaşte o înrudire. Până la Renaştere, sensibilitatea la nebunie era legată de prezenţa transcendenţelor imaginare. Începând cu epoca clasică, nebunia este percepută pentru prima dată prin intermediul unei condamnări etice a leneviei şi într-o imanenţă socială garantată de comunitatea de muncă. Această comunitate dobândeşte o putere etică de a împărţi care îi permite să respingă, ca într-o altă lume, toate formele inutilităţii sociale. Tocmai în această *altă lume*, despărţită prin puterile sacre ale muncii, îşi va lua nebunia statutul pe care i-l cunoaştem. Dacă e în nebunia clasică ceva care vorbeşte despre *altfel* şi despre *altceva*, asta nu se mai întâmplă pentru că nebunul vine dintr-un alt cer, cel al smintelii, purtându-i semnele; ci pentru că încalcă, de la sine, frontierele ordinii burgheze şi se alienează în afara limitelor sacre ale eticii sale.

*

De fapt, raportul între practica internării şi exigenţele muncii nu este nici pe departe definit în întregime de condiţiile economice. E susţinut şi animat de o percepţie morală. Atunci când în *Board of Trade* se publica raportul asupra săracilor, în care se propuneau mijloacele „de a-i face utili pentru public”, se preciza că originea sărăciei nu era nici lipsa merindelor, nici şomajul, ci „slăbirea disciplinei şi decăderea moravurilor” ™. Edictul din 1656 recurgea şi el, printre denunţări morale, la ciudate ameninţări. „Libertinajul cerşetorilor a ajuns la exces, printr-o nenorocită dedare la tot felul de crime, care atrage blestemul lui Dumnezeu asupra statelor dacă aceştia nu sunt pedepsiţi”. Acest „libertinaj” nu e cel pe care îl putem defini în raport cu marea lege a muncii, ci un libertinaj moral: „Din experienţa persoanelor care s-au ocupat de acţiuni caritabile reiese că mulţi cerşetori de ambele sexe locuiesc împreună fără căsătorie, mulţi dintre copiii lor sunt nebotezaţi, şi trăiesc aproape toţi în ignorarea religiei, în dispreţul faţă de sfintele taine şi cu obişnuinţa permanentă a tuturor viciilor”. Tot aşa Spitalul general nu are alura unui simplu refugiu pentru cei pe care bătrâneţea, infirmitatea sau boala îi împiedică să muncească; el nu va avea doar aspectul unui atelier de muncă forţată, ci mai degrabă al unei instituţii morale însărcinate să şlefuiască, să corecteze o anumită „vacanţă” morală, care nu merită tribunalul oamenilor, dar n-ar putea fi redresată nici prin simpla asprime a penitenţei. Spitalul general are un statut etic. Tocmai cu această sarcină morală sunt investiri directorii săi, cărora li se atribuie întregul aparat juridic şi material

104 Cf. Nicholls, op. cit., I, p. 352.

al represiunii: „Ei au depline puteri de autoritate, de conducere, de administrare, de poliţie, jurisdicţie, corecţie şi pedeapsă”; şi pentru a îndeplini această sarcină, li se pun la dispoziţie „stâlpi şi lanţuri, închisori şi beciuri”! 05.

Şi, în fond, tocmai în acest context capătă sens obligaţia muncii: exerciţiu etic şi totodată garanţie morală. Munca va fi privită ca asceză, ca pedeapsă, ca semn al unei anumite atitudini sufleteşti. Prizonierul care poate şi care vrea să muncească va fi eliberat; nu atât pentru că ar fi din nou util societăţii, ci pentru că a subscris iar la marele pact etic al existenţei umane. În aprilie 1684, o ordonanţă creează în interiorul spitalului o secţie pentru băieţii şi fetele sub douăzeci şi cinci de ani; ea precizează că munca trebuie să ocupe cea mai mare parte a zilei şi să fie însoţită de „lectura unor cărţi de rugăciuni”. Dar regulamentul defineşte caracterul pur represiv al acestei munci, departe de orice preocupare de a produce: „Vor fi puşi să muncească timp îndelungat şi să execute muncile cele mai grele pe care forţele lor şi locurile în care vor fi le vor putea permite”. Atunci – şi numai atunci – vor putea învăţa o meserie „potrivită cu sexul şi cu înclinaţia lor”, în măsura în care zelul lor la primele probe va permite „constatarea că vor să se îndrepte”. Orice greşeală „va fi pedepsită prin suprimarea hranei, prin suplimentarea muncii, prin închisoare şi alte pedepse folosite în numitele spitale, după cum vor socoti de cuviinţă directorii”. E suficient să citeşti „regulamentul general a ceea ce trebuie să se petreacă zilnic în Casa Saint-Louis de la Salpêtrière” i07 pentru a înţelege că însăşi cerinţa muncii era subordonată unui exerciţiu de reformă şi de

constrângere morală, care oferă, dacă nu sensul ultim, cel puţin justificarea esenţială a internării.

Inventarea unui loc de constrângere în care morala pedepseşte prin sarcini administrative e un fenomen de o anume importanţă. Pentru prima dată se instaurează aşezăminte de moralitate, unde se realizează o surprinzătoare sinteză între obligaţia morală şi legea civilă. Ordinea statelor nu mai suportă dezordinea sufletelor. Bineînţeles, nu e pentru prima dată în cultura europeană când greşeala morală, chiar în forma sa cea mai privată, ia alura unui atentat împotriva legilor scrise sau nescrise ale cetăţii. Dar în această mare închidere din epoca clasică, esenţialul – şi elementul nou – este că legea nu mai condamnă: închiderea se face în cetăţile moralităţii pure, unde legea care ar trebui să domnească asupra sufletelor va fi aplicată fără compromis ori îngăduinţă, sub formele riguroase ale constrângerii fizice. Se presupune un fel de reversibilitate a ordinii morale a principiilor la ordinea fizică, o posibilitate de a trece de la prima la a doua fără reziduuri, constrângere sau abuz de putere. Aplicarea exhaustivă a legii morale nu mai aparţine împlinirilor; ea se poate efectua încă de la nivelul sintezelor sociale. Morala se lasă administrată asemenea comerţului sau economiei.

Vedem astfel înscriindu-se în instituţiile monarhiei absolute – chiar în acelea care au rămas mult timp simbolul arbitrarului ei – marea idee burgheză, şi în curând republicană, că virtutea este, şi ea, o afacere de stat, că se pot da decrete pentru a o face să domnească, se poate stabili o autoritate pentru a asigura respectarea ei. Zidurile internării închid într-un fel negativul acestei cetăţi morale la care

conştiinţa burgheză începe să viseze în secolul al XVII-lea: cetate morală destinată celor care ar vrea, din capul locului, să i se sustragă, cetate în care dreptul nu domneşte decât pe baza unei forţe fără drept de apel – un fel de suveranitate a binelui în care triumfă numai ameninţarea şi în care virtutea, deşi îşi are preţul în ea însăşi, nu are drept recompensă decât faptul de a se sustrage pedepsei. La umbra cetăţii burgheze se naşte această ciudată republică a binelui impus cu forţa tuturor celor bănuiţi că aparţin răului. Este cealaltă faţă a marelui vis şi a marii preocupări a burgheziei în epoca clasică: identificarea, în sfârşit, a legilor statului cu legile sufletului. „Politicienii noştri să binevoiască să-şi suspende calculele... şi să înţeleagă o dată că putem avea orice cu bani, în afară de moravuri şi de cetăţeni”. ™

Nu este oare visul ce pare să-i fi animat pe fondatorii casei de internare de la Hamburg? Unul dintre directori trebuie să vegheze ca „toţi cei care sunt în casă să se achite de datoriile lor religioase şi să fie instruiţi în acest sens... Institutorul trebuie să-i înveţe pe copii religia şi să-i îndemne, să-i încurajeze să citească, în momentele lor de răgaz, diverse părţi din Sfânta Scriptură. Trebuie să-i înveţe să citească, să scrie, să socotească, să fie civilizaţi şi cuviincioşi cu cei care vizitează casa. Trebuie să aibă grijă ca ei să asiste la serviciul divin şi să se comporte cu modestie” ™. În Anglia, regulamentul din *workhouses* acordă un loc important supravegherii moravurilor şi educaţiei religioase. Astfel, pentru casa din Plymouth s-a prevăzut numirea unui „schoolmaster” care trebuie să răspundă triplei condiţii de a fi „pios, sobru şi discret”; în fiecare dimineaţă şi în fiecare seară, el va

avea drept sarcină să prezideze rugăciunile; în fiecare sâmbătă, după-amiaza, şi în fiecare zi de sărbătoare, va trebui să se adreseze internaţilor, să-i îndemne şi să-i înveţe „elementele fundamentale ale religiei protestante, conform doctrinei Bisericii anglicane” ™. Hamburg sau Plymouth, *Zuchnăusern* şi *workhouses* – în toată Europa protestantă se edifică aceste fortăreţe ale ordinii

108 Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*.

109 Howard, loc. cit., vol. I, p. 157.

110 *Ibid.*, vol. II, pp. 382 – 401.

morale în care se învaţă din religie ceea ce este necesar pentru liniştea oraşelor.

Pe teren catolic, scopul este acelaşi, dar amprenta religioasă e ceva mai marcată. Opera sfântului Vincent de Paul stă mărturie în acest sens. „Scopul principal pentru care s-a permis retragerea, aici, a unor persoane în afara grijilor acestei lumi şi intrarea lor în această singurătate în calitate de pensionari nu a fost decât de a-i opri de la sclavia păcatului, de la a fi damnaţi pe vecie şi de a le oferi mijlocul prin care să se bucure de o deplină mulţumire pe lumea aceasta şi pe cealaltă; vor face tot posibilul să adore în toate acestea divina providenţă… Experienţa ne convinge prea mult, din nefericire, că sursa tulburărilor pe care le vedem domnind astăzi printre tineri nu vine decât din marea lipsă de instrucţie şi de ascultare pentru lucrurile spirituale, lor plăcându-le mult mai mult să urmeze relele lor înclinaţii decât sfintele inspiraţii divine şi caritabilele sfaturi ale părinţilor lor”. Este vorba deci de a elibera pensionarii dintr-o lume care nu e, pentru slăbiciunea

lor, decât o invitaţie la păcat, de a-i aduce la o singurătate în care nu vor avea drept tovarăşi decât „îngerii păzitori” încarnaţi în prezenţa cotidiană a supraveghetorilor lor: aceştia, într-adevăr, le „aduc aceleaşi servicii pe care le fac în mod invizibil îngerii lor păzitori: cunoaşterea, instruirea, consolarea şi obţinerea mântuirii lor”[196][197]. În casele Caritătii, se veghează cu cea mai mare grijă la această ordonare a vieţii şi a conştiinţelor, care de-a lungul întregului secol al XVIII-lea va apărea din ce în ce mai clar ca raţiune de a fi a internării. În 1765, se stabileşte un nou regulament pentru Charité de Château-Thierry. În el se precizează: „Stareţul îi va vizita cel puţin o dată pe lună pe toţi prizonierii, unul după altul şi separat, pentru a-i consola, pentru a-i îndemna la o conduită mai bună şi pentru a se asigura el însuşi dacă sunt trataţi cum trebuie; ajutorul de stareţ va face acest lucru zilnic”. R2

Toate aceste închisori ale ordinii morale ar fi putut avea deviza pe care Howard o mai putea încă citi pe închisoarea din Mainz: „Dacă am putut supune animale feroce, nu trebuie să ne descurajăm în îndreptarea omului care s-a rătăcit”. 113 Pentru Biserica catolică, la fel ca şi pentru ţările protestante, internarea reprezintă, sub formă de model autoritar, mitul fericirii sociale: o poliţie a cărei ordine ar fi complet autoritar, mitul fericirii sociale: o poliţie a cărei ordine ar fi complet transparentă la principiile religiei, şi o religie ale cărei exigenţe ar fi satisfăcute, fără restricţii, în regulile poliţiei şi în constrângerile

196 Predică citată în Collet, Vie de saint Vincent de Paul.

197 Cf. Tardif, loc. cit., p. 22.

113 Howard, loc. cit., vol. I, p. 203.

cu care aceasta s-ar putea înarma. Există, în aceste instituţii, un fel de încercare de a demonstra că ordinea poate fi adecvată virtuţii. În acest sens, „închiderea" ascunde în acelaşi timp o metafizică a cetăţii şi o politică a religiei; ea se situează, ca un efort de sinteză tiranică, în distanţa care separă grădina lui Dumnezeu de oraşele pe care oamenii, alungaţi din Paradis, şi le-au construit cu mâinile lor. Casa de internare reprezintă, în epoca clasică, simbolul cel mai dens al acestei „poliţii" care se concepea pe sine însăşi ca echivalentul civil al religiei pentru edificarea unei cetăţi perfecte. Oare nu sunt prezente toate temele morale ale internării în acel text din *Traité de la police* unde Delamare vede în religie „cea dintâi şi principala" materie care constituie preocuparea poliţiei? „Am putea adăuga chiar singura, dacă am fi destul de înţelepţi pentru a îndeplini la perfecţie toate îndatoririle pe care religia ni le prescrie. Atunci, fără altă grijă n-ar mai exista corupţie a moravurilor; cumpătarea ar îndepărta bolile; asiduitatea în muncă, frugalitatea şi o înţeleaptă prevedere ar procura întotdeauna lucrurile necesare vieţii; caritatea alungând viciile, liniştea publică ar fi asigurată; umilinţa şi simplitatea ar suprima ceea ce este van şi periculos în ştiinţele omeneşti; buna-credinţă ar domni în ştiinţe şi în arte; … săracii ar fi în sfârşit ajutaţi de bunăvoie şi cerşitul n-ar mai exista; putem spune că dacă numai religia ar fi bine supravegheată, toate celelalte părţi ale poliţiei ar fi asigurate… Astfel, toţi legislatorii au dat dovadă de multă înţelepciune când au întemeiat atât fericirea, cât şi durata statelor, pe Religie". ™

Internarea este o creaţie instituţională proprie

secolului al XVII-lea. Ea a luat dintr-odată o amploare care nu-i lăsa nicio dimensiune comună cu întemniţarea practicată în Evul Mediu. Ca măsură economică şi precauţie socială, are valoare de invenţie. Dar în istoria neraţiunii desemnează un eveniment decisiv: momentul în care nebunia este percepută în orizontul social al sărăciei, al incapacităţii de muncă, al imposibilităţii de a se integra în grup; momentul în care începe să formeze corp comun cu problemele cetăţii. Noile semnificaţii pe care le dobândeşte sărăcia, importanţa acordată obligaţiei de a munci şi toate valorile etice legate de aceasta determină de departe experienţa nebuniei şi îi deviază sensul.

S-a născut o sensibilitate care a trasat o linie, a ridicat un prag, şi care alege, pentru a exclude. Spaţiul concret al societăţii clasice rezervă o regiune de neutralitate, o pagină albă unde viaţa reală a cetăţii e suspendată: ordinea nu mai înfruntă liber dezordinea, raţiunea nu mai încearcă să-şi croiască singură drum prin tot ce o poate ocoli sau încearcă să o refuze.

114 Delamare, *Traité de la police*, vol. I, pp. 287 – 288.

Ea domneşte în stare pură într-un triumf care îi este înlesnit dinainte asupra unei neraţiuni dezlănţuite. Nebunia îi este astfel smulsă acelei libertăţi imaginare care o făcea să existe încă din abundenţă pe cerul Renaşterii. Dar în mai puţin de o jumătate de secol ea s-a trezit izolată şi, în fortăreaţă internării, legată de Raţiune, de regulile moralei şi de nopţile lor monotone.

Capitolul III

LUMEA CORECŢIONARĂ

De cealaltă parte a zidurilor internării nu găsim numai sărăcie şi nebunie, ci chipuri mult mai variate şi siluete a căror statură comună nu e totdeauna uşor de recunoscut.

Este clar că internarea, în formele ei primitive, a fost un mecanism social şi că acest mecanism a funcţionat pe o suprafaţă foarte mare, pentru că el s-a extins de la reglementările comerciale elementare la marele vis burghez al unei cetăţi în care ar domni sinteza autoritară a naturii şi a virtuţii. De aici până la a presupune că sensul internării se epuizează într-o obscură finalitate socială care permite grupului să elimine elementele care îi sunt eterogene sau nocive nu e decât un pas. Internarea ar fi atunci eliminarea spontană a „asocialilor”; epoca clasică i-ar fi neutralizat, cu o eficacitate foarte sigură – şi cu atât mai sigură cu cât era mai oarbă – chiar pe cei pe care, nu fără ezitare, nu fără pericol, noi îi distribuim între închisori, case de corecţie, spitale psihiatrice sau cabinetele psihanaliştilor. Este în definitiv ceea ce a vrut să demonstreze, la începutul secolului, un întreg grup de istorici1, dacă acest termen nu e exagerat. Dacă ar fi ştiut să degajeze legătura evidentă care leagă poliţia internării de politica comercială, e foarte probabil că ar fi găsit acolo un argument suplimentar în favoarea tezei lor. Poate singurul care ar fi fost serios şi ar fi meritat atenţie. Ei ar fi reuşit să demonstreze pe ce fond de sensibilitate socială s-a putut forma conştiinţa medicală a nebuniei şi până la ce punct i-a rămas asociată, pentru că tocmai această sensibilitate socială

1 Iniţiatorul acestei interpretări a fost Sérieux

(cf. Între altele Sérieux şi Libert, *Le Régime des aliénés en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1914). Spiritul acestor lucrări a fost reluat de Philippe Chatelain (*Le Régime des aliénés et des anormaux aux XVIIE et XVIIIe siècles*, Paris, 1921), Marthe Henry (*La Salpêtrière sous l'Ancien Régime*, Paris, 1922), Jacques Vié (*Les Aliénés et Corectionnaires a Saint-Lazare aux XVIIE et XVIIP siècles*, Paris, 1930), Hélène Bonnafous-Sérieux (La *Charité de Sentis*, Paris, 1936), René Tardif (*La Charité de Château-Thierry*, Paris, 1939). Era vorba ca, profitând de lucrările lui Funck-Brentano, să fie „reabilitată" internarea sub Vechiul Regim şi să fie demolat mitul Revoluţiei eliberând nebunii, mit care fusese constituit de Pinel şi Esquirol şi care era încă viu la sfârşitul secolului al XIX-lea în lucrările lui Sémelaigne, Paul Bru, Louis Boucher, Emile Richard.

e cea care serveşte drept element de reglare atunci când e vorba de a decide asupra unei internări sau a unei eliberări.

De fapt, o asemenea analiză ar presupune persistenţa imuabilă a unei nebunii deja înarmate cu eternul ei echipament psihologic, dar pentru a cărei evidenţiere în adevărul ei ar trebui mult timp. Ignorată multe secole sau cel puţin prost cunoscută, epoca clasică ar fi început să se teamă de nebunie în mod obscur, ca dezorganizare a familiei, dezordine socială, pericol pentru stat. Şi puţin câte puţin, această primă percepţie s-ar fi organizat şi ar fi evoluat în final spre o conştiinţă medicală, care ar fi formulat ca maladie a naturii ceea ce nu era recunoscut încă decât în neliniştea societăţii. Ar trebui astfel să presupunem un fel de ortogeneză mergând

de la experienţa socială la cunoaşterea ştiinţifică şi progresând surd dinspre conştiinţa de grup spre ştiinţa pozitivă: cea dintâi nefiind decât forma mascată a celei de-a doua şi vocabularul ei gângăvit. Experienţa socială, cunoaştere aproximativă, ar avea aceeaşi natură ca şi cunoaşterea propriu-zisă, fiind deja în curs de perfecţionare.2 Chiar prin acest fapt obiectul ştiinţei îi e preexistent, deoarece chiar el era cel care inspira teamă, înainte de a fi încolţit de o ştiinţă pozitivă: în soliditatea sa atemporală, el însuşi rămâne adăpostit de istorie, retras într-un adevăr care se menţine pe jumătate adormit până la trezirea totală a pozitivită ţii.

Dar nu e sigur că nebunia a aşteptat, reculeasă în imobila sa identitate, desăvârşirea psihiatriei, pentru a trece de la o experienţă obscură la lumina adevărului. Nu e sigur, pe de altă parte, că măsurile de internare erau îndreptate, chiar şi în mod implicit, împotriva nebuniei. În sfârşit, nu e sigur că refăcând, în pragul epocii clasice, străvechiul gest al segregării, lumea modernă a vrut să-i elimine pe cei care – mutaţie spontană, varietate a speciei – se manifestau ca „asociali”. E adevărat că în internaţii secolului al XVIII-lea putem găsi o asemănare cu personajul contemporan al asocialului, dar probabil numai în ordinea rezultatului: căci acest personaj a apărut chiar prin gestul segregării. Într-o bună zi acest om, plecat din toate ţările Europei în acelaşi exil către mijlocul secolului al XVII-lea, a fost recunoscut drept străin de societatea care îl alungase şi ireductibil la exigenţele ei; a devenit atunci, spre marele confort al spiritului nostru, candidatul nediferenţiat al tuturor închisorilor, al tuturor azilurilor, al tuturor pedepselor.

În realitate nu e decât schema unor excluderi suprapuse.

Acest gest care proscrie este la fel de abrupt ca şi cel care i-a izolat pe leproşi; dar, ca şi atunci, rezultatul nu-i arată şi sensul. Leproşii n-au fost alungaţi pentru a opri contagiunea; nu a fost internată, în 1657, o

2 E interesant să notăm că această prejudecată a metodei este comună, în întreaga sa naivitate, autorilor despre care vorbim şi celei mai mari părţi a marxiştilor atunci când se apropie de istoria ştiinţelor.

sutime din populaţia Parisului pentru a scăpa de „asociali”. Gestul avea, fără îndoială, o altă profunzime: el nu izola străini necunoscuţi şi prea mult timp eschivaţi sub obişnuinţă; el crea străini, alterând chipuri familiare peisajului social, pentru a face din ele figuri bizare pe care nimeni nu le mai recunoştea. Făcea să apară Străinul chiar acolo unde nu fusese presimţit; distrugea intriga, anula anumite familiarităţi; prin el, ceva din om a devenit intangibil şi a fost împins în mod nedefinit spre orizont. Într-un cuvânt, se poate spune că acest gest a fost creator de alienare.

În acest sens, a reface istoria acestui proces de excludere înseamnă a face arheologia unei alienări. Ceea ce trebuie determinat în acest caz nu e ce categorie patologică sau poliţienească a fost astfel abordată, ceea ce alienarea dată oricum presupune; ci trebuie ştiut cum a fost îndeplinit acest gest, cu alte cuvinte ce operaţiuni se echilibrează în totalitatea pe care o formează, din ce orizonturi diverse veneau cei care au plecat împreună, loviţi de aceeaşi segregare, şi ce experienţă de sine traversa omul clasic în

momentul în care câteva aspecte dintre cele mai obişnuite pentru el începeau să-şi piardă din familiaritatea şi din asemănarea cu ceea ce el recunoştea din propria imagine. Dacă acest decret are un sens prin care omul modern a desemnat în nebun propriul său adevăr *alienat*, este în măsura în care a fost constituit, cu mult înainte să acapareze şi să-l simbolizeze, acest câmp al alienării în care nebunul s-a trezit alungat, printre atâtea alte figuri care pentru noi nu se mai înrudesc cu el. Acest câmp a fost circumscris în realitate de spaţiul internării; iar maniera în care a fost format trebuie să ne indice cum s-a constituit experienţa nebuniei.

*

Odată împlinită, şi încă în întreaga Europă, marea închidere – pe cine găsim în aceste cetăţi de exil construite la porţile oraşului? Pe cine găsim formând, pentru nebunii care se internează, o companie şi un fel de înrudire, din care se vor desprinde cu atâta efort la sfârşitul secolului al XVIII-lea?

Un recensământ din 1690 numără mai mult de 3.000 de persoane la Salpêtrière. O mare parte e formată din săraci, vagabonzi şi cerşetori. Dar în „sectoare" există elemente diverse, a căror internare nu se explică numai prin sărăcie: la Saint-Théodore, 41 de prizonieri prin ordin regal; 8 „oameni de rând" la închisoare; 20 de „femei bătrâne" la Saint-Paul; sectorul Madeleine are 91 de „bătrâne ramolite sau infime" la Sainte-Geneviève sunt 80 de „bătrâne neputincioase", la Saint-Levège, 72 de persoane epileptice; la Saint-Hilaire au fost duse 80 de femei care-au dat în mintea copiilor, la Sainte-Catherine 69

de „sărace cu duhul, necioplite şi deformate”; nebunele sunt repartizate între Sainte-Elizabeth, Sainte-Jeanne şi temniţă, după cum au doar „mintea slabă”, ori nebunia lor se manifestă periodic, ori sunt nebune violente. În sfârşit, 22 de „fete incorigibile” au fost duse, chiar din acest motiv, la Corecţie.[198]

Această enumerare are doar valoare de exemplu. Populaţia este atât de variată la Bicêtre, încât în 1737 se încearcă o repartizare în 5 „întrebuinţări”; în prima, închisoarea, temniţele, colibele şi celulele pentru cei închişi prin ordin regal; a doua şi a treia sunt rezervate „bieţilor săraci”, ca şi „marilor şi micilor paralitici”; alienaţii şi nebunii sunt cuprinşi într-a patra; a cincea grupă: venerici, convalescenţii şi copiii trimişi la corecţie.[199] Când vizitează închisoarea din Berlin, în 1781, Howard găseşte acolo cerşetori, „leneşi”, „escroci şi libertini”, „infirmi şi criminali, bătrâni mizeri şi copii”.[200] Timp de un secol şi jumătate, în toată Europa, internarea îşi dezvoltă funcţia sa monotonă: nivelează greşelile şi uşurează suferinţele. Din 1650 şi până în epoca lui Tuke, Wagnitz şi Pinel, Fraţii Saint-Jean de Dieu, Congregaţionistii Sfântului Lazăr, paznicii de la Bethleem, de la Bicêtre, din Zuchthäusern înşiră, în registrele lor, litaniile internării: „dezmăţat”, „imbecil”, „risipitor”, „Mrm”, „minte tulbure”, „libertin”, „fiu nerecunoscător”, „tată risipitor”, „prostituată”, „smintit”.[201] Între aceştia toţi, niciun

198 Cf. Marthe Henry, op.cit., Cassino.

199 Cf. Bru, Histoire de Bicêtre, Paris, 1890, pp. 25-26.

200 Howard, loc. cit., I, pp. 169-170.

201 Cf. în Anexă: Starea persoanelor deținute la Saint-Lazare; și Tabelul ordinelor regale pentru încarcerarea la Spitalul general.

indiciu al diferenţei: aceeaşi dezonoare abstractă. Mirarea că au fost închişi bolnavi, că au fost confundaţi nebunii şi criminalii, va apărea mai târziu. Deocamdată ne aflăm în prezenţa unui fenomen uniform.

Diferenţele sunt acum clare pentru noi: conştiinţa indistinctă care le confundă ne dă impresia de ignoranţă. Şi totuşi, e un fapt pozitiv. Ea manifestă, de-a lungul epocii clasice, o experienţă originală şi ireductibilă; desemnează un domeniu ciudat de închis pentru noi, ciudat de tăcut, dacă ne gândim că el a fost prima patrie a nebuniei moderne.

Nu ştiinţa noastră trebuie cercetată în legătură cu ceea ce ne pare ignoranţă, ci tocmai această experienţă, pentru a vedea ce ştie despre ea însăşi şi ce poate exprima. Vom vedea atunci în ce familiarităţi s-a aflat neb-îla, de care s-a desprins treptat, fără a rupe totuşi complet cu aceste periculoase înrudiri.

Căci internarea n-a jucat doar un rol negativ, de excludere; ci şi un rol pozitiv, de organizare. Practicile şi regulile sale au constituit un domeniu de experienţă care şi-a avut unitatea, coerenţa şi funcţia sa. Ea a pus alături, într-un câmp unitar, personaje şi valori între care culturile precedente nu percepuseră nicio asemănare; le-a decalat imperceptibil spre nebunie, pregătind o experienţă – a noastră – în care se vor semnala ca integrate deja în domeniul de apartenenţă al alienării mintale. Pentru ca aceste alăturări să fie făcute, a fost necesară o întreagă reorganizare a lumii etice, noi linii de separatie între bine şi rău, între recunoscut şi condamnat, şi stabilirea de noi norme în integrarea socială. Internarea nu este decât fenomenul acestei lucrări în profunzime, care face

corp comun cu tot ansamblul culturii clasice. Există de fapt anumite experienţe pe care secolul al XVI-lea le acceptase sau le refuzase, pe care le formulase sau dimpotrivă le lăsase deoparte şi pe care, acum, secolul al XVII-lea le va relua, grupa şi alunga dintr-un singur gest, pentru a le trimite în exilul în care se vor învecina cu nebunia – formând astfel o lume uniformă a Neraţiunii. Aceste experienţe pot fi rezumate spunând că ele ating diverse probleme: fie sexualitatea în raporturile sale cu organizarea familiei burgheze, fie profanarea în raporturile pe care le are cu noua concepţie a sacrului şi a riturilor religioase, fie „libertinajul”, cu alte cuvinte noile raporturi în curs de instaurare între gândirea liberă şi sistemul pasiunilor. Aceste trei domenii ale experienţei formează, împreună cu nebunia, în spaţiul internării, o lume omogenă, în care alienarea mintală va căpăta sensul pe care i-l cunoaştem. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, va deveni evident – una dintre acele evidenţe neformulate – că anumite forme de gândire „libertină”, ca aceea a lui Şade, au o oarecare legătură cu delirul şi cu nebunia; se va admite tot atât de uşor că magia, alchimia, practicile profanatoare sau anumite forme de sexualitate sunt directe înrudite cu neraţiunea şi cu maladia mentală. Toate acestea vor face parte din semnele majore ale nebuniei şi se vor afla printre manifestările sale cele mai importante. Dar pentru ca aceste unităţi semnificative să devină evidente, a fost necesară răsturnarea operată de clasicism în raporturile pe care nebunia le întreţine cu tot domeniul experienţei etice.

*

Încă din primele luni de internare, venericii

aparţin în mod legitim Spitalului general. Bărbaţii sunt trimişi la Bicêtre; femeile la Salpêtrière. S-a interzis chiar medicilor de la Hôtel-Dieu să-i primească şi să le dea îngrijiri. Dacă, în mod excepţional, sunt acceptate aici femei însărcinate, ele nu trebuie să se aştepte să fie tratate ca toate celelalte; pentru naştere nu li se va da decât un ucenic de chirurg. Spitalul general trebuie deci să-i primească pe „stricaţi”, dar nu-i acceptă fără formalităţi; datoria faţă de morala publică trebuie plătită şi trebuie făcute pregătiri, pe calea pedepsei şi a penitenţei, pentru reîntoarcerea într-o comunitate din care păcatul te-a gonit. Nu vei putea deci să fii admis în secţia „marelui rău” fără o atestare: nu un bilet de confesiune, ci un certificat de pedeapsă. Aşa a hotărât, după deliberare, biroul Spitalului general, în 1679: „Toţi cei care sunt atacaţi de boala venerică nu vor fi primiţi decât cu condiţia să fie supuşi corecţiei, înainte de orice, şi să fie biciuiţi, ceea ce se va certifica prin biletul lor de trimitere”. 7

La origine, venericii n-au fost trataţi altfel decât victimele celorlalte mari flageluri – cum ar fi „foamea, ciuma şi celelalte plăgi” despre care Maximilian spunea, în Dieta de la Worms, în 1495, că fuseseră trimise de Dumnezeu pentru a-i pedepsi pe oameni. Pedeapsă care nu avea decât o valoare universală şi nu sancţiona nicio imoralitate anume. La Paris, cei atinşi de „boala de Napoli”[202] erau primiţi la Hôtel-Dieu; ca în toate celelalte spitale din lumea catolică, nu li se cerea decât o simplă mărturisire, iar prin aceasta li se rezerva aceeaşi soartă ca oricărui alt bolnav. Abia la sfârşitul Renaşterii au început să fie

---

2027 Deliberarea Spitalului general, Histoire de l'Hôpital général.

priviţi cu alţi ochi. Dacă ar fi să-l credem pe Thierry de Héry, nicio cauză invocată în general, fie aerul stricat, fie infectarea apelor, n-ar putea explica o asemenea maladie: „Iată deci de ce trebuie să-i vedem originea în indignarea şi voia celui care creează şi împarte toate lucrurile, care pentru a atribui cea mai lascivă, năvalnică, libidinoasă voluptate a oamenilor a făcut ca o anume maladie să se răspândească între ei, drept răzbunare şi pedeapsă pentru enormul păcat al desfrâului. Aşa cum Dumnezeu i-a poruncit lui Moise să arunce pulbere în aer în prezenţa Faraonului, astfel încât pe tot cuprinsul Egiptului oamenii şi celelalte animale au fost acoperite de bube”. 8 Existau mai mult de 200 de bolnavi de acest fel la Hôtel-Dieu, atunci când s-a decis excluderea lor, spre 1590. Iată-i proscrişi, plecând într-un exil care nu e întru totul o izolare terapeutică, ci o segregare. Mai întâi sunt adăpostiţi pe lângă Notredame, în câteva magherniţe de scânduri. Apoi sunt exilaţi la marginea oraşului, la Saint-Germain-des-Prés; dar costă foarte mult şi fac dezordine. Sunt admişi din nou, nu fără dificultate, în saloanele de la Hôtel-Dieu, până când, în sfârşit, găsesc un loc de azil între zidurile Spitalelor generale.9

Abia atunci a fost codificat tot acest ceremonial unde se regăsesc, într-o aceeaşi intenţie purificatoare, loviturile de bici, tratamentele tradiţionale şi taina penitenţei. Intenţia pedepsei, şi încă a pedepsei individuale, devine atunci foarte clară. Flagelul şi-a pierdut caracterul apocaliptic; el desemnează, foarte local, o culpabilitate. Mai mult, „marele rău” nu cere aceste rituri de purificare decât dacă îşi are originea în dezordinile inimii şi dacă poate fi înscris în păcatul

definit prin intenţia deliberată de a păcătui. Regulamentul Spitalului general nu lasă loc nici unui echivoc: măsurile prescrise nu sunt valabile, „bineînţeles”, decât pentru „aceia şi acelea care îşi vor fi dobândit boala prin dezordinea sau desfrâul lor, şi nu aceia care o vor fi dobândit prin căsătorie sau altfel, cum ar fi o femeie prin soţ sau doica prin copil” 10. Răul nu mai e perceput într-un destin al lumii; el este reflectat în legea transparentă a unei logici a intenţiilor.

Odată făcute aceste distincţii şi aplicate primelepedepse, venericii sunt acceptaţi la Spital. La drept vorbind, sunt înghesuiţi în interiorul său. În 1781, 138 de oameni vor ocupa 60 de paturi ale secţiei Saint-Eustache de la Bicêtre; Salpêtrière dispunea de 125 de paturi la Miséricorde pentru 224 de femei. Cei aflaţi în faza finală sunt lăsaţi să moară. Celorlalţi, li se aplică „Marile Remedii”: niciodată mai mult, rareori mai puţin de şase săptămâni de îngrijire; ele încep totdeauna cu o sângerare, urmată imediat de o purgaţie; o săptămână e apoi consacrată băilor, cam două ore pe zi; apoi din nou purgaţie şi, pentru a încheia această primă fază a tratamentului, se impune o bună şi completă mărturisire. Pot începe atunci frecţiile cu mercur, cu întreaga lor eficacitate; ele se prelungesc timp de o lună, la capătul căreia două purgaţii şi o sângerare trebuie să alunge ultimele umori morbide. Se acordă cincisprezece zile de convalescenţă. Apoi, după ce s-a pus definitiv în bună regulă cu Dumnezeu, pacientul este declarat însănătoşit şi dat afară.

Această „terapeutică” dezvăluie surprinzătoare peisaje imaginare şi mai ales o complicitate a

medicinei şi a moralei care dau sens deplin acestor practici ale purificării. Boala venerică a devenit în epoca clasică mai mult impuritate decât maladie; la ea se raportează bolile fizice. Percepţia medicală este de departe comandată de această intuiţie etică. Şi uneori chiar anulată de ea; dacă trebuie îngrijit corpul pentru a elimina contagiunea, se ajunge la pedepsirea cărnii, pentru că ea e cea care ne leagă de păcat; şi nu numai la pedepsire, ci şi la exersarea şi lovirea ei, fără teama de a lăsa urme dureroase, pentru că sănătatea transformă cu prea mare uşurinţă corpul nostru în prilej de a păcătui. E îngrijită maladia, dar e ruinată sănătatea care favorizează greşeala: „Vai, nu mă mir că sfântul Bernard se temea de o sănătate perfectă a credincioşilor săi; ştia unde duce aceasta, pentru cine nu se pricepe să-şi pedepsească trupul asemenea apostolului, supunându-l mortificării, prin post, prin rugăciuni”. II Aşa e „tratamentul” venericilor: o medicină îndreptată în acelaşi timp împotriva maladiei şi împotriva sănătăţii – în favoarea corpului, dar în detrimentul cărnii. E aici o idee importantă pentru a înţelege anumite terapeutici aplicate, prin decalaj, nebuniei, de-a lungul secolului al XIX-lea.[203][204]

Timp de o sută cincizeci de ani, venericii se vor învecina cu smintiţii în spaţiul aceleiaşi incinte; şi le vor lăsa pentru mult timp un anume stigmat care va

---

203 Bossuet, Traité de la concupiscence, cap. V, în Bossuet, Textes choisis de H. Bremond, Paris, 1913, vol. III, p. 183.

204! 3 État abrégé de la dépense annuelle des Petites-Maisons. „Petites-Maisons [spital din Paris în care erau închiși alienații — N.t.] cuprind 500 de bieți bătrâni ramoliți, 120 de bieți bolnavi de chelbe, 100 de bieți bolnavi de sifilis, 80 de bieți nebuni." Făcut la 17 februarie 1664, pentru Monseniorul de Harlay (B.N., ms. 18606).

trăda, pentru conştiinţa modernă, o înrudire obscură care le va rezerva aceeaşi soartă şi îi va plasa în acelaşi sistem de pedepse. Faimoasele „Petites-Maisons” de pe rue de Sèvres erau aproape în exclusivitate rezervate nebunilor şi venericilor – şi asta până la sfârşitul secolului al XVIII-lea.13 Această înrudire între pedepsele pentru nebunie şi sancţionarea dezmăţului nu este o urmă de arhaism în conştiinţa europeană. Dimpotrivă, ea s-a definit în pragul lumii moderne, pentru că secolul al XVII-lea e cel care a descoperit-o cu adevărat. Inventând, în geometria imaginară a moralei sale, spaţiul internării, epoca clasică descoperea în acelaşi timp o patrie şi un loc de mântuire comune păcatelor împotriva cărnii şi greşelilor împotriva raţiunii. Nebunia devine vecină cu păcatul, şi poate că tocmai aici se va stabili, pentru câteva secole, această înrudire a neraţiunii cu culpabilitatea pe care alienatul o încearcă astăzi ca pe un destin, iar medicul o descoperă ca pe un adevăr natural. În acest spaţiu factice creat pe de-a-ntregul în plin secol al XVII-lea s-au constituit alianţe obscure pe care o sută şi ceva de ani de psihiatrie aşa-zis „pozitivă” n-au ajuns să le distrugă, chiar dacă s-au legat pentru prima dată, foarte recent, în epoca raţionalismului.

E într-adevăr ciudat că tocmai raţionalismul a autorizat această confuzie a pedepsei cu remediul, această cvasi-identitate a gestului care pedepseşte şi a celui care însănătoşeşte. El presupune un anumit tratament care, chiar acolo unde medicina se întâlneşte cu morala, va fi deopotrivă o anticipare a pedepselor veşnice şi un efort de restabilire a sănătăţii. În fond, se caută viclenia raţiunii medicale

care face bine făcând rău. Şi fără îndoială că aceasta e căutarea care trebuie descifrată sub fraza pe care sfântul Vincent de Paul a pus-o în fruntea regulamentelor de la Saint-Lazare, ca o promisiune şi totodată o ameninţare pentru toţi prizonierii: „Considerând că suferinţele lor vremelnice nu îi vor scuti de cele veşnice…”; de aici decurge tot sistemul religios de control şi de represiune care, înscriind suferinţele vremelnice în această ordine a penitenţei totdeauna reversibile în termenii eternităţii, poate şi trebuie să-l scutească pe păcătos de chinurile veşnice. Constrângerea umană ajută dreptatea divină străduindu-se s-o facă inutilă. Represiunea dobândeşte astfel o dublă eficacitate, în însănătoşirea trupurilor şi în purificarea sufletelor. Internarea înlesneşte astfel acele faimoase remedii morale – pedepse şi terapeutici – care vor constitui activitatea principală a primelor aziluri din secolul al XIX-lea, şi a căror formulă o va da Pinel, înaintea lui Leuret, cu asigurarea că e bine uneori „să tulburi puternic imaginaţia unui alienat şi să-i imprimi un sentiment de teroare ™.

Tema unei înrudiri între medicină şi morală este la fel de vechi, desigur, ca şi medicina greacă. Dar secolul al XVII-lea şi ordinea raţiunii creştine au înscris-o în instituţiile lor sub forma cea mai puţin greacă: sub forma represivul, a constrângerii, a obligaţiei de a-ţi afla mântuirea.

*

La 24 martie 1726, locotenentul de poliţie Hérault, asistat de „domnii deţinând sediul prezidial din Châtelet, în Paris” face publică o judecată la capătul căreia „Étienne Benjamin Deschauffours este

declarat tulburat de-a binelea şi convins că a comis crimele de sodomie menţionate la proces. Drept pedeapsă, numitul Deschauffours este condamnat să fie ars de viu în Place de Greve, cenuşa să-i fie apoi aruncată în vânt, iar bunurile confiscate de rege". Execuţia avu loc în aceeaşi zi. ™ A fost, în Franţa, una dintre ultimele condamnări capitale pentru fapte de sodomie. ™ Dar deja conştiinţa contemporană era destul de indignată de această severitate pentru ca Voltaire să-i păstreze amintirea în momentul redactării articolului „mour socratique" din *Dictionnaire philosophique*.[205] În cea mai mare parte a cazurilor, sancţiunea, dacă nu era surghiunul în provincie, consta în internarea la Hôpital sau într-o casă de detenţie.18

Aceasta constituie o neobişnuită reducere a pedepsei, dacă o comparăm cu cea veche, *ignis et incendium* [foc şi ardere], pe care o prescriau încă legi neabolite conform cărora „cei care păcătuiesc prin această crimă sunt condamnaţi să ardă de vii. Această pedeapsă care a fost adoptată de jurisprudenţa noastră se aplică în egală măsură femeilor şi bărbaţilor" i[206]. Dar ceea ce conferă o semnificaţie

205 Pinel, Traité médico-philosophique, p. 207.

2061 9 Cf. Chauveau și Helie, Théorie du Code pénal, vol. IV, nr. 1507.

20 în procesele secolului al XV-lea, acuzația de sodomie este întotdeauna însoțită de aceea de erezie (erezia prin excelență, catarismul). Cf. procesul lui Gilles de Rais. Regăsim aceeași acuzație în procesele de vrăjitorie. Cf. De Lacre, Tableau de l'inconstance des mauvais anges, Paris, 1612.

21 în cazul femeii Drouet și al domnișoarei de Parson avem un exemplar tipic al acestui caracter agravant al homosexualității în raport cu sodomia. Arsenal, ms. 11183.

22 Această nivelare se manifestă prin faptul că sodomia este așezată,

particulară noii indulgenţe faţă de sodomie este condamnarea morală şi sancţionarea scandalului care începe să pedepsească homosexualitatea, în expresiile sale sociale şi literare. Epoca în care sunt arşi pentru ultima dată sodomiţii este chiar epoca în care dispărea, odată cu sfârşitul „libertinajului erudit”, un întreg lirism homosexual pe care cultura Renaşterii îl suportase perfect. S-ar spune că sodomia, altă dată condamnată pe acelaşi plan cu magia şi erezia şi în acelaşi context de profanare religioasă2°, nu mai este condamnată acum decât din raţiuni morale, şi în acelaşi timp cu homosexualitatea. Aceasta din urmă e cea care devine de acum înainte circumstanţa majoră a condamnării – adăugându-se practicilor sodomiei, exact în vreme ce apărea faţă de sentimentul homosexual o sensibilitate scandalizată.21 Se confundă acum două experienţe care până atunci fuseseră separate: interdicţiile sacre ale sodomiei şi echivocurile amoroase ale homosexualităţii. O aceeaşi formă de condamnare le sancţionează pe amândouă şi trage o linie despărţitoare cu totul nouă în domeniul sentimentului. Se formează astfel o unitate morală, eliberată de vechile pedepse, nivelată prin internare şi apropiată deja de formele moderne ale culpabilităţii.22 Homosexualitatea, căreia Renaşterea îi dăduse libertate de expresie, va intra de-acum în zona tăcerii şi va trece în domeniul interzis, moştenind vechi condamnări ale unei sodomii în prezent desacralizate.

De-acum înainte, între dragoste şi neraţiune se

---

prin ordonanța din 1670, printre „cazurile regale", ceea ce nu e un se^n al gravității sale, ci al dorinței de a o ascunde Parlamentului, care avea încă tendința de a aplica vechile reguli ale dreptului medieval.

vor instaura noi raporturi. În toată evoluţia culturii platoniciene, dragostea fusese repartizată după o ierarhie a sublimului care o înrudea, în funcţie de nivelul său, fie cu o nebunie oarbă a trupului, fie cu o mare beţie a sufletului în care Neraţiunea este virtualmente în situaţia de a cunoaşte. Sub diferitele lor forme, dragostea şi nebunia se distribuiau în diversele regiuni ale gnozelor. Epoca modernă, începând cu clasicismul, fixează o altă opţiune: dragostea din raţiune şi cea din neraţiune. Homosexualitatea aparţine celei de-a doua. Astfel, puţin câte puţin, ea se aşază printre stratificările nebuniei. Se instalează în neraţiunea epocii moderne, plasând în miezul oricărei sexualităţi necesitatea unei opţiuni în care epoca noastră îşi reafirmă neîncetat hotărârea. În lumina ingenuităţii sale, psihanaliza a văzut bine că orice nebunie îşi are rădăcina într-o sexualitate tulburată; dar asta nu are sens decât în măsura în care cultura noastră, printr-o opţiune care îi caracterizează clasicismul, a plasat sexualitatea pe linia de separare faţă de neraţiune. Din toate timpurile, şi probabil în toate culturile, sexualitatea a fost integrată într-un sistem de constrângere; dar numai în cultura noastră, şi la o dată relativ recentă, a fost împărţită într-o manieră atât de riguroasă între Raţiune şi Neraţiune, şi apoi, în consecinţă şi prin degradare, între sănătate şi maladie, normal şi anormal.

Tot în aceste categorii ale sexualităţii trebuie adăugat tot ce ţine de prostituţie şi de dezmăţ. De aici se recrutează, în Franţa, oamenii de rând din spitalele generale. Cum explică Delamare în *Traité de la police*, „era nevoie de un remediu puternic pentru a elibera

publicul de această corupţie şi nu s-a putut găsi altul mai bun, mai prompt ori mai sigur ca o închisoare pentru a-i închide şi a-i obliga să trăiască într-o disciplină adecvată sexului, vârstei şi vinii lor”-™. Locotenentul de poliţie are dreptul absolut de a aresta fără procedură orice persoană care se dedă dezmăţului public, până la intervenţia sentinţei de la Châtelet, care este fără apel.24 Dar toate aceste măsuri nu sunt luate decât dacă scandalul este public sau dacă interesul familiilor riscă să fie compromis; e vorba, înainte de toate, de a evita ca patrimoniul familiilor să fie delapidat sau să treacă în mâini nedemnei într-un fel, internarea şi tot regimul poliţienesc care o înconjoară servesc la controlarea unei anumite ordini familiale, care funcţionează deopotrivă ca regulă socială şi ca normă a raţiunii. – 6 Familia cu necesităţile sale devine unul din criteriile esenţiale ale raţiunii; şi ea e aceea care, înainte de toate, cere şi obţine internarea.

23 Delamare, *Traité de la police*, vol. I, p. 527.

24 Începând din 1715, împotriva sentinţelor locotenentului de poliţie se poate face apel în Parlament; dar această posibilitate a rămas foarte teoretică.

25 Este internată de exemplu o femeie, Loriot, căci „nenorocitul de Chartier aproape că şi-a abandonat nevasta, familia şi datoria pentru a se dărui cu totul acestei nefericite creaturi care l-a costat deja cea mai mare parte a averii sale” (*Notes de R. d’Argenson*, Paris, 1866, p. 3).

26 Fratele episcopului de Chartres este internat la Saint-Lazare: „Avea un caracter atât de josnic şi era născut cu înclinaţii atât de nedemne de originea lui

Asistăm în această epocă la marea confiscare a eticii sexuale de către morala familiei. Confiscare ce nu a fost lipsită de dezbateri sau reticenţe. Multă vreme, mişcarea „preţioasă” i-a opus un refuz a cărui importanţă morală a fost considerabilă, chiar dacă efectul a fost precar şi pasager: efortul de a trezi riturile dragostei curteneşti (*amour courtois*) şi de a-i menţine integritatea dincolo de obligaţiile căsătoriei, tentativa de a stabili la nivelul sentimentelor o solidaritate şi un fel de complicitate totdeauna gata s-o ia înaintea legăturilor de familie trebuiau în cele din urmă să eşueze în faţa triumfului moralei burgheze. Dragostea e desacralizată prin contract. Saint-Évremond ştie bine acest lucru atunci când îşi bate joc de preţioase, pentru care „dragostea este încă un Dumnezeu...; ea nu trezeşte nicio pasiune în sufletele lor, ci formează un fel de religie” 27. În curând dispare această nelinişte etică ce fusese comună spiritului curtenesc şi spiritului preţios şi căreia îi răspunde Molière, pentru clasa sa şi pentru secolele viitoare: „Căsătoria e un lucru sfânt şi cine vorbeşte de la început despre ea se poartă ca un om cinstit”. Nu amorul este sacru, ci numai căsătoria, şi încă în faţa notarului: „... a nu te îndrăgosti decât odată cu foaia de zestre... „28 Instituţia familială trasează cercul raţiunii; în afara lui ameninţă toate pericolele smintelii; omul cade acolo pradă neraţiunii şi tuturor patimilor sale. „Blestemat fie pământul din care ies neîncetat un fum atât de greu, vapori atât de negri care se ridică din aceste pasiuni tenebroase şi care ne ascund cerul şi lumina; din care pornesc luminile şi fulgerele justiţiei divine împotriva corupţiei speciei

umane.”[207][208]

Vechilor forme ale dragostei occidentale li se substituie o nouă sensibilitate: aceea care apare în familie şi din familie; ea exclude, ca ţinând de ordinea neraţiunii, tot ceea ce nu e conform ordinii şi interesului său. Putem deja să auzim ameninţările doamnei Jourdain: „Ţi-ai pierdut minţile, bărbate, cu ţicnelile astea”; şi mai departe: „Eu îmi apăr drepturile, şi am toate femeile de partea mea”. 3° Şi afirmaţia nu e în zadar; promisiunea va fi ţinută: într-o zi, marchiza d’Espart va putea cere punerea sub interdicţie a soţului ei bazându-se doar pe aparenţele unei legături contrare intereselor patrimoniului său; în ochii justiţiei, nu înseamnă că şi-a pierdut raţiunea? 3 i Dezmăţul, risipa, legăturile inavuabile, căsătoria ruşinoasă se numără printre motivele cele mai numeroase ale internării. Această putere de represiune care nu e în totalitate nici a justiţiei, nici a religiei, această putere care a fost legată direct de autoritatea regală nu reprezintă în fond arbitrarul despotismului, ci caracterul de-acum riguros al cerinţelor familiale. Internarea a fost lăsată de monarhia absolută la discreţia familiei burghezei Moreau o spune fără înconjur în *Discours sur la justice*, în 1771: „O familie vede crescând în sânul ei un individ josnic, gata să o dezonoreze. Ca să nu fie stigmatizat, ea se grăbeşte să anticipeze, prin propria judecată, pe aceea a tribunalelor, iar această

---

207 î ncât te puteai aștepta la orice. Voia, se spune, să o ia de nevastă pe doica fratelui său" (B.N., Clairambault, 986).

208 Burghezul gentilom, actul III, scena III și actul IV, scena IV, în Molière, Teatru, trad. de Victor Eftimiu, Editura Univers, București, pp. 418 și 461.

deliberare familială este un aviz pe care suveranul trebuie să-l examineze cu bunăvoinţă". 33 Abia la sfârşitul secolului al XVIII-lea, sub ministeriatul lui Breteuil, încep manifestările împotriva principiului în sine, iar puterea monarhică încearcă să se desolidarizeze de cerinţele familiei. Circulara din 1784 declară: „Dacă o persoană majoră se înjoseşte printr-o căsătorie ruşinoasă, sau se ruinează prin cheltuieli nesăbuite, sau se lasă în voia exceselor dezmăţului şi trăieşte în desfrâu, nimic din toate acestea nu îmi pare a prezenta motive suficient de puternice pentru a-i priva de libertate pe cei care sunt *sui juris*". *34* În secolul al XIX-lea, conflictul dintre individ şi familia sa va deveni o afacere privată şi va lua atunci aspectul unei probleme psihologice. În timpul întregii perioade a internării, ea a fost, dimpotrivă, o afacere care ţinea de ordinea publică; ea punea în cauză un fel de statut moral universal; întreaga cetate era interesată de rigoarea structurii familiale. Oricine o prejudicia intra în lumea neraţiunii. Şi, devenind astfel forma majoră a sensibilităţii la neraţiune, familia va putea constitui cândva locul conflictelor din care se nasc diversele forme ale nebuniei.

Atunci când epoca clasică îi interna pe toţi cei care, prin boala venerică, homosexualitate, dezmăţ, risipă, manifestau o libertate sexuală pe care morala epocilor precedente o putuse condamna, dar fără să se

31 Balzac, *L'Interdiction*. *La Comédie Humaine*, ed. Conard, vol. VII, pp. 135 şi urm.

32 O cerere de internare dintre multe altele: „Toate rudele numitului Noël Robert Huiet... au onoarea de a înfăţua cu umilinţă înălţimii Voastre că

au nenorocirea de a-l avea drept rudă pe numitul Huiet, care a fost totdeauna un om de nimic, nici măcar n-a vrut să facă vreodată ceva, dedându-se cu totul dezmăţului, frecventând medii rău famate, care l-ar putea duce la dezonoarea familiei sale şi a surorii sale, care încă nu şi-a făcut un rost" (Arsenal, ms. 11617, f. 101).

33 Citat în Pietri, *La Réforme de l'État au XVIIe siècle*, Paris, 1935, p. 253.

34 Circulara lui Breteuil. Citată în Funck-Brentano, Les *Lettres de cachet*, Paris, 1903.

gândească niciodată să-i asimileze, direct sau indirect, cu smintiţii, ea înfăptuia o ciudată revoluţie morală: descoperea un numitor comun de neraţiune unor experienţe care mult timp rămăseseră foarte îndepărtate unele de altele. Ea grupa un întreg ansamblu de conduite condamnate, formând un fel de halou de culpabilitate în jurul nebuniei. Psihopatologiei îi va fi uşor să regăsească această culpabilitate amestecată în maladia mentală, pentru că ea fusese pusă acolo cu precizie de obscura activitate pregătitoare desfăşurată de-a lungul clasicismului. În aşa măsură încât cunoaşterea noastră ştiinţifică şi medicală a nebuniei se bazează implicit pe constituirea anterioară a unei experienţe etice a neraţiunii.

Obiceiurile internării trădează şi o altă regrupare: aceea a tuturor categoriilor profanării.

Putem întâlni în registre o notă ca aceasta: „Unul dintre oamenii cei mai furioşi şi fără nicio religie, care nu merge deloc la slujbe şi nu-şi face datoria de creştin, hulind numele Domnului, spunând că Dumnezeu nu există, iar dacă ar exista, s-ar ridica

împotriva lui cu sabia în mână”. 3[209] Altă dată, asemenea furii ar fi atras după sine toate pericolele blasfemiei, dar şi autoritatea profanării; şi-ar fi căpătat sensul şi gravitatea în orizontul sacrului. Mult timp cuvântul, în uzul şi abuzul său, fusese prea legat de interdicţiile religioase pentru ca o violenţă de acest gen să nu fie aproape un sacrilegiu. Şi până la mijlocul secolului al XVI-lea, violenţele limbajului şi ale gestului depind încă de vechile pedepse religioase: lanţuri, stâlpul infamiei, crestarea buzelor cu fierul roşu, apoi tăierea limbii şi, în fine, în caz de nouă recidivă, rugul. Reforma şi luptele religioase au relativizat, desigur, blasfemia; linia profanărilor nu mai este o frontieră absolută. Sub domnia lui Henric al IV-lea nu mai sunt prevăzute decât, într-o manieră imprecisă, amenzi, apoi „pedepse exemplare şi extraordinare”. Dar Contrareforma şi noile rigori religioase obţin o revenire la pedepsele tradiţionale, „după enormitatea cuvintelor rostite” 3[210]. Între 1617 şi 1649 au fost executate 34 de pedepse capitale pentru blasfemie.37

Dar aici e paradoxul: fără ca severitatea legilor să slăbească în vreun fel”[211], nu mai există din 1653 până 1661 decât 14 condamnări publice, dintre care 7 sunt urmate de execuţii. Ele vor dispărea chiar, puţin câte puţin.39 Dar severitatea legilor nu a diminuat frecvenţa greşelii: casele de internare, până la

---

209 3 5 Arsenal, ms. 10135.

210 3 6 Ordonanța din 10 noiembrie 1617 (Delamare, Traité de la police, I, pp. 549-550).

211 3 8 O ordonanță din 7 septembrie 1651, reînnoită la 30 iulie 1666, precizează din nou ierarhia pedepselor care, după numărul recidivelor, merge de la lanțuri la rug.

sfârşitul secolului al XVIII-lea, sunt pline de „blasfematori” şi de toţi cei care au săvârşit acte de profanare. Blasfemia n-a dispărut: a primit, în afara legilor şi ciuda lor, un nou statut, prin care se vede deposedată de toate pericolele sale. A devenit o chestiune de dezordine: o extravaganţă a cuvântului care se află la jumătatea drumului între tulburarea minţii şi nelegiuirea inimii. Este marele echivoc al acestei lumi desacralizate în care violenţa se poate descifra la fel de bine, şi fără contradicţii, în termenii smintelii sau ai necredinţei. Între nebunie şi impietate diferenţa e imperceptibilă sau în orice caz se poate stabili o echivalenţă practică pentru a justifica internarea. Iată un raport de la Saint-Lazare către d’Argenson, în legătură cu un pensionar care s-a plâns de mai multe ori că a fost închis deşi nu e „nici extravagant, nici smintit”; la aceasta gardienii obiectează că „nu vrea să îngenuncheze în momentele cele mai sfinte ale slujbei…; în sfârşit, acceptă, atât cât poate, să păstreze o parte din cina de joi pentru vineri, iar această din urmă trăsătură dovedeşte destul de clar că, dacă nu e extravagant, este înclinat să devină necredincios „10. Astfel se defineşte o întreagă regiune ambiguă, pe care sacrul tocmai a abandonat-o ei înseşi, dar care încă n-a fost investită de conceptele medicale şi de formele analizei pozitiviste, o regiune oarecum nediferenţiată, în care domnesc impietatea, necredinţa, dezordinea raţiunii şi a inimii. Nici profanarea, nici patologicul, ci, între frontierele lor, un domeniu ale cărui semnificaţii, deşi sunt reversibile, se află totdeauna plasate sub influenţa unei condamnări etice. Acest domeniu care, la jumătatea drumului dintre sacru şi morbid, este în

întregime dominat de un refuz etic fundamental – este cel al neraţiunii clasice. Ea acoperă astfel nu numai toate formele excluse ale sexualităţii, ci toate acele violenţe împotriva sacrului care au pierdut semnificaţia riguroasă a profanărilor; ea desemnează deci un nou sistem de opţiuni în morala sexuală şi, în acelaşi timp, noi limite în interdicţiile religioase.

Această evoluţie în regimul blasfemiilor şi al profanărilor poate fi regăsită cu destulă exactitate în legătură cu sinuciderea, care multă vreme a fost încadrată în seria crimei şi a sacrilegiului41; din acest motiv, sinuciderea ratată trebuia pedepsită cu moartea: „Acela care şi-a îndreptat[212]

mâinile violente asupra lui însuşi şi a încercat să se omoare nu trebuie să ocolească moartea violentă pe care a vrut-o/442 Ordonanţa din 1670 reia cea mai mare parte aceste dispoziţii, asimilând „uciderea de sine” cu tot ceea ce poate fi „crimă de lez-majestate divină sau umană 443. Dar aici, ca şi în cazul profanărilor sau al crimelor sexuale, însăşi rigoarea Ordonanţei pare să autorizeze o întreagă practică extrajudiciară în care sinuciderea nu mai are valoare de profanare. În registrele caselor de internare, găsim adesea menţiunea: „A vrut să se omoare”, fără a fi amintită starea de boală sau de frenezie pe care legislaţia a considerat-o totdeauna drept scuză.44 Prin ea însăşi, tentativa de sinucidere indică o dezordine a sufletului care trebuie diminuată prin constrângere. Cei care au încercat să se sinucidă nu mai sunt condamnaţi45; sunt închişi şi li se impune un regim

212 B.N. Clairambault, 986.

41 În cutumele din Bretagne: „Dacă cineva se omoară cu bună știință, trebuie să fie spânzurat de picioare și târât ca un ucigaș."

care e şi pedeapsă, şi mijloc de a preveni orice nouă tentativă. Ei sunt cei cărora li s-au aplicat, pentru prima dată în secolul al XVIII-lea, faimoasele aparate de constrângere pe care epoca pozitivistă le va utiliza ca terapeutică: cuşca de răchită, cu un capac răscroit în partea de sus pentru cap, şi în care mâinile sunt legate4[213][214], sau „dulapul" care închide subiectul în picioare, până la înălnea gâtului, lăsând doar capul liber47. Astfel, sacrilegiul sinuciderii se vede anexat domeniului neutru neraţiunii. Sistemul de represiune prin care este sancţionată o eliberează de orice semnificaţie profanatoare şi, definind-o drept conduită morală, o va aduce progresiv în limitele unei psihologii. Căci fără îndoială culturii occidentale, în evoluţia sa din ultimele trei secole, îi revine întemeierea unei ştiinţe a omului pe moralizarea a ceea ce altă dată fusese, pentru ea, sacrul.

Să lăsăm deoparte, deocamdată, orizontul religios al vrăjitoriei şi evoluţia sa de-a lungul epocii clasice/8 Doar la nivelul ritualurilor şi al practicilor, o întreagă masă de gesturi se văd deposedate de sens şi golite de conţinut; procedee magice, reţete de

---

2134 2 Brun de la Rochette, Les Proces civils et criminels, Rouen, 1663. Cf. Locard, La Médicine judiciaire en France au XVIIe siècle, pp. 262-266.

43 Ordonanță din 1670. Titlul XXII, art. I.

44 „. ..nu și-a îndeplinit planul și înfăptuit voința decât dintr-o prea mare durere, boală violentă, disperare sau furie" (Brun de la Rochette, loc. cit.).

45 Aceeași situație pentru morți: „Cei pe care niște legi inepte îi urmărea și după moarte nu mai sunt târâți pe plasă. Era de altfel un spectacol oribil și respingător, care putea avea consecințe periculoase pentru un oraș unde trăiau femei însărcinate" (Mercier, Tableau de Paris, 1783, III, p. 195).

2144 8 Rezervăm această problemă pentru un studiu ulterior.

vrăjitorie benefică sau malefică, secrete răsuflate ale unei alchimii elementare decăzute puţin câte puţin în domeniul public, toate acestea desemnează acum o impietate difuză, o greşeală morală şi, într-un fel, posibilitatea permanentă a unei dezordini sociale.

Rigorile legislaţiei nu s-au atenuat deloc în cursul secolului al XVII-lea. O ordonanţă din 1628 aplica tuturor ghicitorilor şi astrologilor o amendă de 500 de livre şi o pedeapsă corporală. Edictul din 1682 este mult mai redutabil: „Orice persoană preocupată de ghicit va trebui să părăsească imediat Regatul”; orice practică superstiţioasă trebuie să fie pedepsită în mod exemplar şi „după necesităţile cazului”; şi „dacă se vor găsi în viitor persoane într-atât de înrăite încât să adauge superstiţiei impietatea şi sacrilegiul… dorim ca acelea care se vor dovedi convinse de aceste practici să fie pedepsite cu moartea”. În sfârşit, aceste pedepse vor fi aplicate tuturor celor care vor utiliza farmece şi otrăvuri, „fie că au provocat sau nu moartea ™O. Or, două lucruri sunt caracteristice: primul este că pentru practici vrăjitoreşti sau întreprinderi magice condamnările devine foarte rare, la sfârşitul secolului al XVII-lea şi după episodul otrăvurilor; se mai semnalează doar câteva cazuri, mai ales în provincie; dar foarte curând pedepsele aspre se domolesc. Or, prin aceasta practicile condamnate nu dispar; Spitalul general şi casele de internare primesc în număr mare oameni care s-au interesat de vrăjitorie, de magie, de ghicit, uneori şi de alchimiei Totul ca şi cum, sub o regulă juridică severă, se ţeseau puţin câte puţin o practică şi o conştiinţă socială de un tip foarte diferit, care percep în aceste conduite o altă semnificaţie. Or, lucru curios, această semnificaţie

care permite evitarea legii şi a vechilor ei pedepse este formulată de legislatorul însuşi în considerentele edictului din 1682. Într-adevăr, textul este îndreptat împotriva „celor care-şi spun ghicitori, magicieni, vrăjitori”: căci s-ar fi putut întâmpla

49 E adevărat că a fost promulgat după afacerea otrăvurilor.

50 Delamare, *Traité de la police*, I, p. 562.

51 Câteva exemple. Vrăjitorie: în 1706 este transferată de la Bastilia la Salpêtrière văduva Matte „ca falsă vrăjitoare, care îşi susţinea ridicolele divinaţii prin sacrilegii abominabile”. În anul următor, ea cade bolnavă, „să sperăm că moartea sa va elibera în curând publicul” (Ravaisson, *Archives Bastille*, XI, p. 168). Alchimişti: „Dl. Aulmont cel tânăr a dus-o (la Bastilia) pe Lamy care a putut fi găsită abia astăzi, făcând parte dintr-o cauză de cinci [persoane], dintre care trei au fost deja arestate şi trimise la Bicêtre, iar femeile la Spitalul general, pentru secretele metalelor” (*Journal de Du Junca*, citat de Ravaisson, XI, p. 165); sau Marie Magnan, care lucrează la „distilări şi congelări ale mercurului pentru a face din el aur” (Salpêtrière, *Archives préfectorales de Police*. Br. 191). Magicieni: Mailly, trimisă la Salpêtrière fiindcă a compus un filtru de dragoste „pentru o femeie văduvă foarte pasionată de un tânăr” (*Notes de R. d’Argenson*, p. 88).

ca, „sub pretextul horoscoapelor şi prezicerilor şi prin mijlocirea atracţiilor operaţiunilor de pretinsă magie şi alte iluzii de care acest gen de oameni este obişnuit să se folosească, să fi surprins diverse persoane ignorante sau credule care se vor fi lăsat, fără discernământ, ademenite de ei”. Şi, ceva mai

departe, acelaşi text îi desemnează pe cei care „sub iluzoria profesiune de ghicitori, magicieni, vrăjitori sau alte nume asemănătoare, condamnate de legile divine şi umane, corup şi contaminează spiritul oamenilor prin discursul şi practicile lor şi prin profanarea a ceea ce religia are mai sfânt” 52. Concepută în acest fel, magia se vede golită de toată eficacitatea sacrilegiului său; ea nu mai profanează, ci înşală. Puterea sa este de a iluziona: cu dublul sens că este o putere golită de realitate, dar şi că îi orbeşte pe cei care nu au spiritul drept şi voinţa fermă. Ea aparţine domeniului răului nu pentru că manifestă puteri obscure şi transcendente în acţiunea sa, ci în măsura în care se înscrie într-un sistem de erori care îşi are artizanii şi păcăliţii, iluzioniştii şi naivii săi. Ea poate fi vehiculul unor crime reale53, dar prin ea însăşi nu mai este nici gest criminal, nici sacrilegiu. Eliberată de puterile sale sacre, nu mai e decât purtătoarea unor intenţii malefice: o iluzie a spiritului în slujba dezordinilor inimii. Nu mai este judecată după atracţiile profanării, ci după ceea ce dezvăluie ca neraţiune.

Aici e o schimbare importantă. Se rupe unitatea care grupa altă dată, fără discontinuităţi, sistemul practicilor, credinţa celui care le utiliza şi judecata celor care dădeau condamnări. De-acum înainte, va exista sistemul denunţat din exterior ca ansamblu iluzoriu; iar pe de altă parte, sistemul trăit din interior, printr-o adeziune care nu mai e peripeţie rituală, ci eveniment şi alegere individuală: fie eroare virtualmente criminală, fie crimă profitând în mod voluntar de eroare. În orice caz, lanţul figurilor care asigura, în vrăjitoriile magiei, transmiterea

neîntreruptă a răului, se vede rupt şi oarecum împărţit între o lume exterioară care rămâne goală sau închisă în iluzie şi o conştiinţă înconjurată de culpabilitatea intenţiilor sale. Lumea operaţiunilor în care se înfruntau în mod periculos sacrul şi profanul se şterge; e pe cale de-a se naşte o lume în care eficacitatea simbolică se reduce la imagini iluzorii care cu greu acoperă voinţa vinovată. Toate aceste vechi rituri ale magiei, ale profanării, ale blasfemiei, toate aceste cuvinte de-acum ineficace alunecă de la un domeniu al eficacităţii în care îşi aveau sensul la un domeniu al iluziei în care devin fără sens şi condamnabile în acelaşi timp: acela al neraţi

52 Delamare, loc. cit., p. 562.

53 „Printr-o suită funestă de făgăduieli, cei care s-au abandonat cel mai mult îndrumărilor acestor seducători s-ar fi lăsat purtaţi până la excesul criminal de a adăuga impietăţilor şi sacrilegiilor vrăjitoria şi otrava” (Delamare, *ibid.*).

unii. Va veni o zi în care profanarea şi toată gesticulaţia sa tragică nu va mai avea decât sensul patologic al obsesiei.

Există tendinţa de a crede că gesturile magiei şi comportamentele profanatoare devin patologice începând din clipa în care o cultură încetează să le recunoască eficacitatea. De fapt, cel puţin în cultura noastră, trecerea la patologic nu s-a operat într-o manieră imediată, ci printr-o epocă de tranziţie care a neutralizat eficacitatea, culpabilizând credinţa. Transformarea interdicţiilor în nevroze trece printr-o etapă în care interiorizarea se face sub specia unei atribuiri morale: condamnarea etică a greşelii. În timpul acestei perioade, magia nu se mai înscrie, în

sistemul lumii, printre tehnicile şi artele reuşitei; dar nu este încă, în comportamentele psihologice ale individului, nicio compensare imaginară a eşecului. E situată exactân punctul în care greşeala se articulează pe vină, în această regiune – pentru noi greu de sesizat – a neraţiunii, dar faţă de care clasicismul îşi formase o sensibilitate suficient de fină pentru a fi inventat un mod de reacţie original: internarea. Toate aceste semne care urmau să devină, începând cu psihiatria secolului al XIX-lea, simptomele neechivoce ale maladiei, au rămas, timp de aproape două secole, împărţite între „impietate şi extravaganţă”, la jumătatea dornului între profanator şi patologic – acolo unde neraţiunea îşi capătă propriile dimensiuni.

*

Opera lui Bonaventure Forcroy a avut un oarecare răsunet în ultimii ani ai domniei lui Ludovic al XIV-lea. Chiar în epoca în care Bayle îşi compunea *Dicţionarul*, Forcroy a fost unul dintre ultimii martori ai libertinajului erudit, unul dintre primii filosofi, în sensul pe care secolul al XVIII-lea îl va acorda cuvântului. El a scris lucrarea *Vie d’Apollonius de Thyane*, îndreptată în întregime împotriva miracolului creştin. Mai târziu, el adresa „domnilor doctori ai Sorbonei” un memoriu care purta titlul *Doutes sur la religion*. Aceste „îndoieli” erau în număr de 17; în ultima, Forcroy se întreba dacă legea naturală nu este „unica religie veritabilă”; filosoful naturii e reprezentat ca un al doilea Socrate sau un alt Moise, „un nou patriarh reformator al speciei umane, instituind o nouă religie ™. Un asemenea „libertinaj”, în alte condiţii, ar fi însemnat arderea pe rug, după exemplul lui Vanini, sau Bastilia, ca pentru mulţi

autori de cărţi nelegiuite din secolul al XVIII-lea. Or, Forcroy n-a fost nici ars, nici închis la Bastilia, ci internat şase ani la Saint-Lazare şi eliberat, în fine, cu ordinul de a se retrage la Noyon, locul său de origine. Vina sa nu era de ordin religios; nu i se reproşa că a scris o carte rebelă.

54 Un manuscris al acestui text se află la Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 10515.

Forcroy a fost internat pentru că în opera sa se descifra altceva: o anumită înrudire a imoralităţii cu greşeala. Faptul că opera sa era un atac împotriva religiei indica un abandon moral care nu era nici erezie, nici necredinţă. Raportul redactat de d'Argenson o spune direct: libertinajul gândirii nu este, în cazul lui Forcroy, decât forma derivată a unei libertăţi de moravuri care nu ajunge totdeauna să fie, dacă nu întrebuinţată, măcar satisfăcută: „Uneori, se plictisea singur, iar în studiile sale forma un sistem de morală şi de religie amestecat cu dezmăţ şi cu magie". Iar dacă e trimis mai curând la Saint-Lazare decât la Bastilia sau la Vincennes e pentru că regăseşte, în rigoarea unei reguli morale care i se va impune acolo, condiţiile care îi vor permite să recunoască adevărul. După şase ani, se ajunge în sfârşit la rezultat; este eliberat în ziua în care preoţii de la Saint-Lazare, îngerii săi păzitori, pot atesta că s-a arătat „destul de docil şi şi-a însuşit tainele"[215][216].

În reprimarea gândirii şi controlul expresiei, internarea nu e doar o variantă comodă a condamnărilor obişnuite. Are un sens precis şi trebuie

215 B.N., Fonds Clairambault, 986.

216 Cf. Frédéric Lachèvre, Mélanges, 1920, pp. 60-81.

să joace un rol cu totul aparte: acela de a conduce spre adevăr pe căile constrângerii morale. Şi chiar prin aceasta, el desemnează o experienţă a greşelii care trebuie înţeleasă înainte de toate ca etică. Libertinajul nu mai e o crimă; continuă să fie o vină, sau mai curând a devenit o vină într-un sens nou. Altă dată era necredinţă, tindea spre erezie. Când a fost judecat Fontanier, la începutul secolului al XVII-lea, ar fi existat poate o oarecare indulgenţă pentru gândirea sa prea liberă sau pentru moravurile sale prea libertine; dar cel ars în Place de Grève era fostul reformat devenit novice la capucini, apoi evreu şi, în sfârşit, după cum se spune, mahomedan/6 Atunci, dezordinea vieţii semnala, trăda infidelitatea religioasă; dar nu era nicio raţiune de a fi pentru ea, nici plângerea principală împotriva ei. În a doua jumătate a secolului al XVII-lea, începe să fie denunţat un nou raport în care necredinţa nu mai e altceva decât o serie de licenţe ale vieţii. Iar condamnarea tocmai în numele acestora va fi dată. Mai degrabă un pericol moral decât o primejdie pentru religie. Credinţa este un element al ordinii; în această calitate se veghează asupra ei. Pentru ateu sau păgân, la care sensibilitatea e îndoielnică, iar neorânduiala vieţii e îndoielnică mai mult decât forţa necredinţei, internarea are funcţie de reformă morală în vederea unui ataşament mai fidel faţă de adevăr. Există o întreagă latură, aproape pedagogică, făcând din casa de internare un fel de zonă de forţă pentru adevăr: a aplica o constrângere morală atât cât trebuie de riguroasă pentru ca lumina să devină inevitabilă: „Aş vrea să văd un om sobru, cumpătat, cast şi drept, declarând în gura mare că nu există Dumnezeu;

arvorbi cel puţinânmod dezinteresat; dar nuseaflă un asemenea om”,[217] Multă vreme, până la Holbach şi Helvetius, epoca clasică va fi aproape sigură că un asemenea om nu poate fi găsit cu niciun chip; multă vreme, ea va fi convinsă că, făcându-l sobru, moderat şi cast pe cel care afirmă că nu există Dumnezeu, îl va determina să nu mai vorbească în acest mod, convingându-l astfel de existenţa lui Dumnezeu. Aceasta este una dintre semnificaţiile majore ale internării.

Folosirea ei trădează o curioasă mişcare de idei, prin care anumite forme ale libertăţii de gândire, anumite aspecte ale raţiunii se vor înrudi cu neraţiunea. La începutul secolului al XVII-lea, libertinajul nu era doar un raţionalism născând: era în aceeaşi măsură o nelinişte în faţa prezenţei neraţiunii în interiorul raţiunii înseşi – un scepticism al cărui punct de aplicare nu era cunoaşterea, în limitele sale, ci raţiunea în întregul ei: „Toată viaţa noastră nu e, dacă ne gândim bine, decât o fabulă, cunoaşterea noastră – o măgărie, certitudinile noastre – poveşti: pe scurt, toată această lume nu e decât o farsă şi o perpetuă comedie. ™8 Nu se poate stabili o delimitare între sens şi nebunie; ele sunt date împreună, într-o unitate indescifrabilă, în care pot trece, în mod nedefinit, una drept cealaltă: „Nu există nimic frivol care să nu fie pe undeva foarte important; nu există nebunie, cu condiţia să aibă o desfăşurare continuă, care să nu treacă drept înţelepciune”. Dar această conştientizare a unei raţiuni mereu deja compromise

217 La Bruyère, Caracterele sau moravurilor acestui veac, trad. de Aurel Tita, Editura pentru Literatură, București, 1966, vol. II, p. 296.

nu face derizorie căutarea unei ordini; dar a unei ordini morale, a unei măsuri, a unui echilibru al pasiunilor care să asigure fericirea prin poliţia inimii. Or, secolul al XVII-lea distruge această unitate, realizând marea ruptură esenţială dintre raţiune şi neraţiune – internarea nefiind decât expresia instituţională a acesteia. „Libertinajul” de la începutul secolului, care trăia din experienţa neliniştită a proximităţii lor şi adesea a confuziei dintre ele, dispare chiar prin acest fapt; el nu se va menţine, până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, decât sub două forme străine una de cealaltă: pe de o parte un efort al raţiunii de a se formula într-un raţionalism în care orice neraţiune capătă alura iraţionalului; pe de altă parte, o neraţiune a inimii care adaptează la logica sa lipsită de raţiune discursurile raţiunii. Luminile şi libertinajul s-au suprapus în secolul al XVIII-lea, dar fără a se confunda. Împărţirea simbolizată de internare făcea comunicarea lor dificilă. Libertinajul, în epoca în care Luminile triumfau, a dus o existenţă obscură, trădată şi hăituită, aproape imposibil de formulat înainte ca Şade să fi compus *Justine*, şi mai ales *Juliette*, ca formidabil pamflet împotriva „filosofilor” şi ca primă expresie a unei experienţe care de-a lungul întregului secol al XVIII-lea nu primise alt statut decât cel poliţienesc între zidurile casei de internare.

Libertinajul a alunecat acum alături de neraţiune. În afară de o anume folosire superficială a cuvântului, nu există în secolul al XVIII-lea o filosofie coerentă a libertinajului; termenul nu se regăseşte, utilizat sistematic, decât în registrele de internare. Ceea ce desemnează el în acest caz nu e, propriu-zis,

nici libertatea gândirii, nici libertatea moravurilor; ci, dimpotrivă, o stare de servitute în care raţiunea devine sclava dorinţelor şi servitoarea inimii. Nimic nu e mai îndepărtat de acest nou libertinaj decât libera alegere a unei raţiuni care cercetează; totul vorbeşte aici, dimpotrivă, de aservirile raţiunii: faţă de trup, faţă de bani, faţă de pasiuni; şi atunci când Şade, cel dintâi în secolul al XVIII-lea, va încerca să facă o teorie a acestui libertinaj a cărui existenţă rămăsese până la el pe jumătate secretă, tocmai această sclavie va fi exaltată; libertinajul care intră în „Societatea Prietenilor Crimei" trebuie să se angajeze să comită toate acţiunile, „chiar cele mai dezgustătoare... la cea mai uşoară dorinţă a pasiunilor sale" 59. Libertinul trebuie să se plaseze chiar în inima acestor servituţi, el e convins că „oamenii nu sunt liberi, că, înlănţuiţi de legile naturii, nu sunt decât sclavii acestor legi primare" 6°. Libertinajul este, în secolul al XVIII-lea, folosirea raţiunii alienate în neraţiunea inimii/[218] Şi, aşa stând lucrurile, nu e paradoxal că sunt puşi alături, cum s-a întâmplat în internarea clasică, „libertinii" cu toţi ce care profesează greşeala religioasă: protestanţi sau inventatori ai vreunui

---

2185 9 Justine, ed. 1797, vol. VII, p. 37.

60 Ibid., p. 17.

61 Un exemplu de internare pentru libertinaj este oferit de celebru caz al abatelui de Montcrif: „Are o viată fastuoasă, cu calesti, cai, mese, bilete de loterie, clădiri, ceea ce l-a făcut să contracteze datorii de 70 OOO de livre... îi place mult confesionalul și iubește cu pasiune îndrumarea femeilor până acolo încât a dat de bănuit unor soți... Este omul cu cele mai multe procese, are mai mulți procurori în tribunale... Iată din nefericire destule lucruri care arată dereglarea generală a spiritului său, creierul fiindu-i în întregime alterat" (Arsenal, ms. 11811. Cf. și 11498,11537,11765,12010, 12499).

sistem nou. Sunt supuşi aceluiaşi regim şi sunt trataţi în aceeaşi manieră, căci, în ambele cazuri, refuzul adevărului provine din acelaşi abandon moral. Femeia din Dieppe despre care vorbeşte d'Argenson este protestantă sau libertină? „Nu mă îndoiesc că această femeie care se mândreşte cu încăpăţânarea ei este un caz foarte grav. Dar cum toate faptele care i se reproşează nu sunt deloc susceptibile de o instrucţie judiciară, mi s-ar părea mai just şi mai convenabil să fie închisă pentru câtva timp la Spitalul general, ca să-şi găsească acolo pedeapsa pentru greşelile sale şi dorinţa de convertire.[219]

Astfel neraţiunea îşi anexează un nou domeniu: acela în care raţiunea este aservită dorinţelor inimii, iar folosirea ei se înrudeşte cu dereglările imoralităţii. Discursurile libere ale nebuniei vor apărea în sclavia pasiunilor; tocmai aici, în această atribuire morală, va lua naştere marea temă a unei nebunii care ar urma nu drumul liber al fanteziilor sale, ci linia de constrângere a inimii, a pasiunilor şi, până la urmă, a naturii umane. Multă vreme, sminteala purtase mărcile inumanului; acum se descoperă o neraţiune prea apropiată de om, prea fidelă determinărilor naturii sale, o neraţiune ca şi cum omul s-ar abandona sieşi. Ea tinde, pe ascuns, să devină ceea ce va fi pentru evoluţionismul secolului al XIX-lea, adică adevărul omului, dar văzut dinspre afecţiunile şi dorinţele sale, dinspre formele cele mai fruste şi mai constrângătoare ale naturii sale. Ea se înscrie în aceste regiuni obscure în care conduita morală încă nu poate îndrepta omul spre adevăr. Astfel se

---

219 "2 Arsenal, ms. 12692.

deschide posibilitatea de a percepe neraţiunea în formele unui determinism natural. Dar nu trebuie uitat că această posibilitate şi-a luat sensul iniţial dintr-o condamnare etică a libertinajului şi din această stranie evoluţie care a făcut dintr-o anume libertate de gândire un model, o primă experienţă a alienării spiritului.

*

Ciudată suprafaţă portantă a măsurilor de internare! Venerici, dezmăţaţi, risipitori, homosexuali, blasfematori, alchimişti, libertini: o întreagă populaţie pestriţă se trezeşte dintr-odată, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, aruncată dincolo de o linie despărţitoare şi închisă în aziluri care urmau să devină, peste un secol sau două, incintele nebuniei. Brusc, se deschide şi se delimitează un spaţiu social: nu e chiar al mizeriei, deşi s-a născut din marea îngrijorare în faţa sărăciei; nu e nici al maladiei, şi totuşi într-o zi va fi confiscat de ea. El trimite mai degrabă la o sensibilitate aparte, proprie epocii clasice. Nu e vorba de un gest negativ de tinere la distanţă, ci de un întreg ansamblu de operaţiuni care elaborează în surdină timp de un secol şi jumătate domeniul experienţei în care nebunia se va recunoaşte, înainte de a o lua în stăpânire.

Internarea nu are nicio unitate instituţională în afara celei căreia îi poate da caracterul ei de „poliţie”. Cu atât mai puţin are coerenţă medicală, sau psihologică, sau psihiatrică, dacă măcar consimţim să o înfăţişăm fără anacronisme. Şi totuşi internarea nu poate fi identificată cu arbitrarul decât din perspectiva unei critici politice. De fapt, toate aceste operaţiuni diverse care deplasează limitele moralităţii,

stabilesc noi interdicţii, atenuează condamnările sau coboară pragurile scandalului, toate aceste operaţiuni sunt fără îndoială fidele unei coerenţe implicite; o coerenţă care nu e nici a dreptului, nici a unei ştiinţe; coerenţa mai secretă a unei *percepţii*. Internarea şi practicile sale mobile conturează, parcă punctat, la suprafaţa instituţiilor exact ceea ce epoca clasică percepe din neraţiune. Evul Mediu, Renaşterea simţiseră, în toate punctele fragile ale lumii, ameninţarea smintelii; se temuseră de ea şi o invocaseră sub firava suprafaţă a aparenţelor; le obsedase serile şi nopţile; îi atribuiseră toate bestiariile şi toate Apocalipsele imaginaţiei lor. Dar pentru că era atât de prezentă şi atât de presantă, lumea smintelii era mai greu percepută; era simţită, temută, recunoscută chiar înainte de a fi acolo; era visată şi prelungită la infinit în peisajele reprezentării. A simţi prezenţa ei atât de apropiată nu însemna a percepe; însemna o anume manieră de a înţelege lumea în întregul ei, o anume tonalitate dată oricărei percepţii. Internarea detaşează neraţiunea, o izolează de acele peisaje în care era mereu prezentă şi în acelaşi timp ascunsă. O eliberează şi de acele echivocuri abstracte care, până la Montaigne, până la libertinajul erudit, o implicau în mod necesar în jocul raţiunii. Prin această mişcare a internării, neraţiunea se trezeşte eliberată: eliberată de peisajele în care era prezentă peste tot; – şi iat-o, prin urmare, *localizată*; dar eliberată totodată de ambiguităţile sale dialectice şi, în acest fel, concepută în *prezenţa sa concretă*. Acum există reculul necesar pentru ca ea să poată deveni obiect al percepţiei.

Dar în ce orizont este percepută? În acela al unei

realităţi sociale, evident. Începând cu secolul al XVII-lea, neraţiunea nu mai e marea obsesie a lumii; ea încetează de asemenea să mai fie dimensiunea naturală a aventurilor raţiunii. Capătă alura unui fapt omenesc, a unei varietăţi spontane în câmpul speciilor sociale. Ceea ce altă dată era im pericol inevitabil pentru lucrările şi limbajul omului, pentru raţiunea sa şi pentru pământul său, capătă acum figură de personaj. De personaje, mai curând. Oamenii neraţiunii sunt tipuri pe care societatea le recunoaşte şi le izolează: dezmăţatul, risipitorul, homosexualul, magicianul, sinucigaşul, libertinul. Neraţiunea începe să fie măsurată în funcţie de o anumită distanţă faţă de norma socială. Dar nu erau oare personaje şi pe *Corabia nebunilor*, iar acea mare îmbarcare pe care o prezentau textele şi iconografia secolului al XV-lea nu e oare prefigurarea simbolică a închiderii? Sensibilitatea nu este oare aceeaşi, chiar dacă sancţiunea e diferită? De fapt, *Stultifera Navis* nu are la bord decât personaje abstracte, tipuri morale: gurmandul, senzualul, necredinciosul, orgoliosul. Şi dacă au fost plasaţi cu forţa în mijlocul acestui echipaj smintit, pentru o călătorie fără ţintă, e pentru că au fost desemnaţi de o conştiinţă a răului sub forma sa universală. Începând din secolul al XVII-lea, dimpotrivă, omul neraţiunii este un personaj concret luat dintr-o lume socială reală, judecat şi condamnat de societatea din care face parte. Iată deci punctul esenţial: nebunia a fost brusc investită într-o lume socială, în care îşi găseşte acum locul privilegiat şi aproape exclusiv de apariţie; i se atribuie, aproape de pe o zi pe alta (în mai puţin de cincizeci de ani în toată Europa), un domeniu limitat în care fiecare o poate

recunoaşte şi denunţa – pe ea, care fusese văzută hoinărind pe la toate hotarele, locuind pe ascuns în locurile cele mai familiare; de atunci, în fiecare dintre personajele în care se încarnează, ea poate fi exorcizată pe loc prin măsuri de ordine şi prin precauţia poliţiei.

Toate acestea pot servi la desemnarea, cu o primă aproximare, a experienţei clasice a neraţiunii. Ar fi absurd să-i căutăm cauza în internare, pentru că tocmai ea, cu straniile sale modalităţi, e cea care semnalează această experienţă ca fiind în curs de constituire. Pentru a putea denunţa aceşti oameni ai neraţiunii ca străini în propria lor patrie, trebuie să fi avut loc acea primă alienare care smulge neraţiunea din adevărul ei şi o exilează în singurul spaţiu al lumii sociale. La baza tuturor acestor obscure alienări în care ne încurcăm de bunăvoie gândirea noastră despre neblie, există cel puţin următoarea: neraţiunea s-a alienat mai întâi în societatea care trebuia într-o bună zi să-i desemneze pe aceşti nebuni drept „alienaţi”; în ea s-a exilat şi în ea a devenit tăcută. Alienare: acest cuvânt, aici cel puţin, s-ar vrea nu tocmai metaforic. El caută în orice caz să exprime mişcarea prin care neraţiunea a încetat să fie o experienţă în aventura oricărei raţiuni umane şi prin care s-a văzut înconjurată şi parcă închisă într-o cvasiobiectivitate. Atunci, ea nu mai poate însufleţi viaţa secretă a spiritului, nici nu o mai poate însoţi cu ameninţarea sa constantă. E ţinută la distanţă; – la o distanţă care nu e doar simbolizată, ci realmente asigurată la suprafaţa spaţiului social prin închiderea în case de internare.

Pentru că această distanţă nu este o eliberare

pentru ştiinţă, o punere în lumină, nici deschiderea pur şi simplu a unor căi ale cunoaşterii. Ea se instaurează într-o mişcare de proscriere care o aminteşte, care o reiterează chiar pe cea prin care leproşii au fost alungaţi din comunitatea medievală. Dar leproşii erau purtătorii unui vizibil blazon al răului; noii proscrişi ai epocii clasice poartă stigmatele mai secrete ale neraţiunii. Dacă e adevărat că internarea circumscrie aria unei obiectivităţi posibile, o face într-un domeniu deja afectat de valorile negative ale proscrierii. Obiectivitatea a devenit patria neraţiunii, dar ca pedeapsă. Cât despre cei care afirmă că nebunia n-a căzut sub privirea în sfârşit în mod senin ştiinţifică a psihiatrului decât odată eliberată de vechile participări religioase şi etice în care o plasase Evul Mediu, nu trebuie să încetăm să-i trimitem în acel moment decisiv în care neraţiunea şi-a dobândit dimensiunile de obiect, plecând în acest exil în care, timp de secole, a rămas tăcută; nu trebuie să încetăm să le punem sub ochi această greşeală originară şi să reînviem pentru ei obscura condamnare care le-a permis să ţin despre neraţiune, în sfârşit redusă la tăcere, discursuri a căror neutralitate este pe măsura puterii lor de a uita. Nu e oare important pentru cultura noastră că neraţiunea nu a putut deveni obiect de cunoaştere decât în măsura în care a fost în prealabil obiect de excomunicare?

Mai mult: deşi notifică mişcarea prin care raţiunea câştigă teren faţă de neraţiune şi se eliberează de vechea sa înrudire cu ea, internarea manifestă şi o aservire a neraţiunii faţă de orice altceva decât faţă de gesturile cunoaşterii. O

aserveşte unei întregi reţele de complicităţi obscure. Tocmai această aservire îi va da, treptat, neraţiunii chipul concret şi indefinit complice al nebuniei, aşa cum îl cunoaştem din experienţa noastră. Între zidurile casei de internare erau amestecaţi venerici, dezmăţaţi, „pretinse vrăjitoare", alchimişti, libertini şi, o să vedem, smintiţii. Se leagă unele înrudiri; se stabilesc relaţii de comunicare; iar în ochii celor pentru care neraţiunea este pe cale de a deveni obiect, se vede delimitat astfel un câmp aproape omogen. De la culpabilitate şi pateticul sexual până la vechile ritualuri obsedante ale invocării şi ale magiei, până la seducţia şi delirurile legii inimii, se stabileşte o reţea subterană care conturează un fel de fundamente secrete ale experienţei noastre moderne în legătură cu nebunia. Pe acest domeniu astfel structurat se va pune eticheta neraţiunii: „Bun de internat". Această neraţiune din care gândirea secolului al XVI-lea făcuse punctul dialectic al răsturnării raţiunii, în desfăşurarea discursului ei, primeşte astfel un conţinut concret. Ea se vede asociată cu o întreagă reaşezare etică în care este vorba despre sensul sexualităţii, despre împărtăşirea dragostei, despre profanarea şi limitele sacrului, despre apartenenţa adevărului la morală. Toate aceste experienţe, cu orizonturi atât de diverse, compun în profunzimea sa gestul foarte simplu al internării; el nu e, într-un sens, decât fenomenul superficial al unui sistem de operaţii subterane care indică, toate, aceeaşi orientare: a suscita în lumea etică o împărţire uniformă care până atunci rămăsese necunoscută. Se poate spune, într-o manieră apropiată, că până la Renaştere lumea etică, dincolo de împărţirea între

Bine şi Rău, îşi asigura echilibrul într-o unitate tragică, aceea a destinului sau a providenţei şi a predilecţiei divine. Această unitate va dispărea acum, disociată de împărţirea decisivă între raţiune şi neraţiune. Începe o criză a lumii etice, care dublează marea luptă dintre Bine şi Rău prin conflictul ireconciliabil dintre raţiune şi neraţiune, multiplicând astfel figurile sfâşierii: Şade şi Nietzsche cel puţin depun mărturie în acest sens. O jumătate a lumii etice trece astfel în domeniul neraţiunii şi îi aduce un imens conţinut concret de erotism, de profanări, de rituri şi de magii, de ştiinţe iluminate, investite în secret de legile inimii. Chiar în momentul în care se eliberează destul pentru a deveni obiect de percepţie, neraţiunea se vede prinsă în tot acest sistem de servituţi concrete.

Aceste servituţi sunt, desigur, cele care explică ciudata fidelitate temporală a nebuniei. Există gesturi obsesive care sună, şi în zilele noastre, ca nişte vechi ritualuri magice, ansambluri delirante plasate în aceeaşi lumină ca şi vechile iluminări religioase; într-o cultură în care prezenţa sacrului s-a şters de atâta timp, se regăseşte adesea o îndârjire morbidă de a profana. Această persistenţă pare că ne interoghează asupra obscurei memorii care însoţeşte nebunia, îi condamnă invenţiile la a nu fi decât reluări şi o desemnează adesea ca arheologie spontană a culturilor. Neraţiunea ar fi marea memorie a popoarelor, fidelitatea lor maximă faţă de trecut; în ea, istoria le-ar fi la infinit contemporană. Nu mai trebuie decât să se inventeze elementul universal al acestor persistenţe. Dar asta ar însemna să ne abandonăm prestigiului identităţii; de fapt, continuitatea nu e

decât fenomenul unei discontinuităţi. Dacă aceste comportamente arhaice s-au putut menţine, acest lucru se întâmplă chiar în măsura în care au fost modificate. Nu e o problemă de reaparirje decât pentru o privire retrospectivă; urmărind însăşi trama istoriei, înţelegem că e mai degrabă o problemă de transformare a câmpului experienţei. Aceste comportamente au fost eliminate, dar nu în sensul că au dispărut, ci mai curând în sensul că s-a constituit pentru ele un domeniu de exil şi de elecţiune în acelaşi timp; ele nu au părăsit terenul experienţei cotidiene decât pentru a fi integrate în câmpul neraţiunii, de unde au alunecat puţin câte puţin în sfera de apartenenţă a maladiei. Nu proprietăţilor unui inconştient colectiv trebuie să le cerem socoteală pentru această supravieţuire, ci structurilor acestui domeniu de experienţă care este neraţiunea şi schimbărilor care au putut interveni în el.

Astfel, neraţiunea apare cu toate semnificaţiile pe care clasicismul i le-a conferit, ca un câmp de experienţă, prea secret, fără îndoială, ca să fi fost formulat vreodată în termeni clari, prea dezaprobat, din Renaştere până în epoca modernă, ca să fi primit drept de expresie, dar destul de important ca să fi susrjnut nu numai o institurje cum este internarea, nu numai concepţiile şi practicile care au tangenţă cu nebunia, ci o întreagă reaşezare a lumii etice. Tocmai pornind de la ea trebuie să înţelegem personajul nebunului aşa cum apare el în epoca clasică şi maniera în care se constituie ceea ce secolul al XIX-lea va crede că recunoaşte, printre adevărurile imemoriale ale pozitivismului său, ca alienare mintală. În ea, nebunia, în legătură cu care Renaşterea făcuse

experienţe atât de diverse încât putea fi simultan lipsă de înţelepciune, dezordine a lumii, ameninţare escatologică şi maladie, îşi află echilibrul şi pregăteşte acea unitate care o va oferi percepţiilor – poate iluzorii – ale cunoaşterii pozitive; ea va găsi astfel, dar pe căile unei interpretări morale, această distanţare care autorizează ştiinţa obiectivă, această culpabilitate care motivează căderea în natură, această condamnare morală care desemnează determinismul inimii, al dorinţelor şi pasiunilor ei. Anexând domeniului neraţiunii, alături de nebunie, prohibirjile sexuale, interdicţiile religioase, libertatea gândirii şi a credinţei, clasicismul forma o experienţă morală a neraţi-uni care serveşte, în fond, drept teren pentru cunoaşterea noastră „ştiinţifică” a maladiei mintale. Prin această distanţare, prin această desacralizare, ea ajunge la o aparenţă de neutralitate deja compromisă pentru că nu e atinsă decât în momentul iniţial al unei condamnări.

Dar această unitate nouă nu e doar decisivă pentru mersul cunoaşterii; ea şi-a avut importanţa în măsura în care a constituit imaginea unei anumite „existenţe neraţionale” care, în ceea ce priveşte pedeapsa, îşi avea corelativul în ceea ce n putea numi „existenţa corecţionară”. Practica internării şi existenţa omului care trebuie internat nu sunt deloc separabile. Ele se cheamă una pe alta printr-un fel de fascinaţie mutuală care suscită mişcarea proprie existenţei corecţionare: adică un anumit stil posedat deja dinaintea internării şi care în final o face necesară. Nu e câtuşi de puţin o existenţă de criminali, nici de bolnavi; ci, aşa cum omului modern i se întâmplă să se îndrepte spre criminalitate sau să se

refugieze în nevroză, este probabil că această existenţă de neraţiune sancţionată de internare a exercitat asupra omului clasic o putere de fascinaţie; şi ea e desigur cea pe care o percepem vag în acest soi de fizionomie comună pe care trebuie s-o recunoaştem pe chipurile tuturor internaţilor, ale tuturor celor închişi „pentru tulburarea moravurilor şi a spiritului lor", cum spun textele, într-o misterioasă confuzie. Ştiinţa noastră pozitivă ne lasă dezarmaţi şi incapabili să decidem dacă e vorba despre victime sau despre bolnavi, despre criminali sau despre nebuni: ei ţineau cu toţii de o aceeaşi formă de existenţă, care putea conduce, eventual, la maladie sau la crimă, dar nu le aparţinea de la început. De această existenţă depindeau, nediferenţiat, libertinii, desfrânaţii, risipitorii, blasfematorii, nebunii; toţi aveau doar o anume manieră, foarte personală şi variind în funcţie de individ, de a modela o experienţă comună: cea care constă în a fi stăpânit de neraţiune.[220] Noi, cei moderni, începem să ne dăm seama că, sub nebunie, sub nevroză, sub crimă, sub inadaptările sociale se află un fel de experienţă comună a angoasei. Poate că şi pentru lumea clasică exista, în economia răului, o experienţă generală a neraţiunii. Şi, în acest caz, ea ar fi cea care serveşte drept orizont pentru ceea ce a fost nebunia, de-a lungul celor o sută cincizeci de ani care despart marea închidere de „eliberarea" săvârşită de Pinel şi Tuke.

---

220 S-ar putea descrie liniile generale ale existenței corecționare după unele biografii, ca aceea a lui Henri-Louis de Lomenie (cf. Jacobe, Un internement sous le grand roi, Paris, 1929), sau a abatelui Blache, al cărui dosar se găsește la Arsenal, ms. 10526; cf. 10588, 10592,10599,10614.

Oricum, tocmai această eliberare marchează momentul în care omul european încetează să resimtă şi să înţeleagă ceea ce este neraţiunea – aceasta fiind şi epoca în care nu mai sesizează evidenţa legilor internării. Această clipă este simbolizată de o ciudată întâlnire: aceea dintre singurul om care a formulat teoria acestor existenţe ale neraţiunii şi unul dintre primii oameni care au vrut să facă o ştiinţă pozitivă din nebunie, adică să reducă la tăcere glasul neraţiunii, pentru a nu mai asculta decât valorile patologice ale nebuniei. Această confruntare se produce la începutul secolului al XIX-lea, atunci când Royer-Collard vrea să-l alunge pe Sade din acea casă de la Charenton din care are intenţia să facă un spital. El, filantropul nebuniei, vrea să o protejeze de prezenţa nerarjunii, căci îşi dă bine seama că această existenţă, atât de normal internată în secolul al XVIII-lea, nu-şi mai are locul în azilul secolului al XIX-lea; cere închisoarea. „Există la Charenton”, îi scrie el lui Fouché la 1 august 1808, „un om a cărui îndrăzneaţă imoralitate l-a făcut prea celebru şi a cărui prezenţă în acest ospiciu antrenează inconvenientele cele mai grave. E vorba despre autorul infamului roman *Justine*. Acest om nu e alienat. Singurul lui delir este cel al viciului, şi nu într-o casă consacrată tratamentului medical al alienării poate fi reprimat acest soi de viciu. Trebuie ca individul atins de el să fie supus sechestrării celei mai severe”. Royer-Collard nu mai înţelege existenţa corecţionară; îi caută sensul în sfera maladiei şi nu-l găseşte; o trimite la răul în stare pură, un rău fără vreo altă rarjune decât propria sa neraţiune: „Delir al viciului”. În ziua scrisorii către Fouché, neraţiunea clasică s-a închis asupra propriei

sale enigme; strania sa unitate care grupa atâtea chipuri diverse e definitiv pierdută pentru noi.

Capitolul IV

EXPERIENŢE ALE NEBUNIEI

După crearea Spitalului general, după deschiderea, în Germania şi în Anglia, a primelor case de corecrje şi până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, epoca clasică închide. Îi închide pe desfrânaţi, pe părinrji cheltuitori, pe fiii risipitori, pe blasfematori, pe oamenii care „încearcă să se distrugă”, pe libertini. Şi conturează, prin intermediul atâtor apropieri şi al acestor ciudate complicitări, profilul propriei experienţe a neraţiunii.

Dar în toate aceste oraşe se găseşte, în plus, o întreagă populaţie de neb-li. Aproape a zecea parte din arestările operate la Paris pentru Spitalul general se referă la „smintiţi”, la oameni „cuprinşi de demenţă”, la oameni „cu spiritul alienat”, la „persoane devenite de-a dreptul nebune” – [221]Între aceştia şi ceilalţi nu există semnul vreunei diferenţe. Urmărind firul registrelor, s-ar spune că o aceeaşi sensibilitate îi reperează, un acelaşi gest îi îndepărtează. Să lăsăm în seama jocului arheologiilor medicale grija de a stabili dacă a fost bolnav sau nu, alienat sau criminal unul care a intrat în spital pentru „dezordinea moravurilor” sau altul care „şi-a maltratat nevasta” şi a vrut de mai multe ori să se distrugă. Pentru a ridica această problemă, trebuie să acceptăm toate deformările impuse de privirea noastră retrospectivă. Ne încredem prea uşor în ideea că nebuniei i s-au aplicat

221 Este proporția pe care o întâlnim aproape regulat, începând de la sfârșitul secolului al XVII-lea până la sfârșitul secolului al XVIII-lea. După tabelul ordinelor regelui pentru încarcerarea la Spitalul general.

formele cele mai generale, cele mai nediferenţiate ale internării pentru că nu a fost cunoscută *natura* sa, din cauza orbirii în faţa semnelor ei pozitive. Astfel nu mai suntem în stare să vedem că această „necunoaştere” – sau cel puţin ceea ce înseamnă ea pentru noi – comportă în realitate o conştiinţă explicită. Căci problema reală este tocmai de a determina conţinutul acelei judecăţi care, fără a stabili distincţiile *noastre*, îi expatriază în acelaşi mod pe cei pe care i-am fi îngrijit şi pe cei pe care ne-ar fi plăcut să-i condamnăm. Nu este vorba de a repera eroarea care a autorizat o asemenea *confuzie*, ci de a urmări cum trebuie *continuitatea* pe care maniera noastră de a judeca a întrerupt-o. Abia după o sută cincizeci de ani de închidere lumea a început să-şi dea seama că, printre aceste chipuri prizoniere, existau nişte grimase deosebite, nişte strigăte care invocau o altă mânie şi chemau o altă violenţă. Dar de-a lungul întregii epoci clasice nu există decât o internare; în toate măsurile luate, de la o extremă la cealaltă, se ascunde o experienţă omogenă.

Ea e semnalată – simbolizată, aproape – de unul dintre cuvintele cele mai frecvent folosite pe cărţile de internare: acela de „furios”. „Furie”, o să vedem, este un termen tehnic din jurisprudenţă şi medicină; el desemnează foarte precis una dintre formele nebuniei. Dar în vocabularul internării el spune mult mai mult şi totodată mult mai puţin; face aluzie la toate formele de violenţă care scapă definiţiei riguroase a crimei şi încadrării ei juridice: ceea ce vizează el este un fel de regiune nediferenţiată a dezordinii – dezordine a comportamentului şi a inimii, dezordine a moravurilor şi a spiritului – întregul domeniu obscur al unei mânii

ameninţătoare care apare dincoace de o posibilă condamnare. Noţiune confuză pentru noi, probabil, dar suficient de clară la acea vreme ca să dicteze imperativul poliţienesc şi moral al internării. A închide pe cineva spunând despre el că este „furios”, şi fără a preciza dacă e bolnav sau criminal – iată una dintre puterile pe care raţiunea clasică şi le-a acordat sieşi, în experienţa pe care a trăit-o în raport cu neraţiunea.

Această putere are un sens pozitiv: când secolul al XVII-lea şi al XVIII-lea internează nebunia pe acelaşi plan cu desfrâul sau cu libertinajul, esenţialul nu e că nebunia nu este cunoscută ca maladie, ci că este percepută pe un alt fundal.

*

Ar fi însă periculos să simplificăm lucrurile. Lumea nebuniei nu era uniformă în epoca clasică. N-ar fi fals, ci doar fragmentar să pretindem că nebunii erau trataţi pur şi simplu ca prizonieri de poliţie.

Unii au un statut special. La Paris, un spital îşi rezervă dreptul de a-i trata pe săracii care şi-au pierdut minţile. Atâta timp cât mai există speranţa de-a însănătoşi un alienat, el poate fi primit la Hôtel-Dieu. Aici i se vor da îngrijirile obişnuite: sângerări, purgaţii şi, în anumite cazuri, medicamente vezicante şi băi.[222] Era o veche tradiţie, căci, încă din Evul Mediu, chiar în acest Hôtel-Dieu fuseseră rezervate locuri pentru nebuni. „Fantasticii şi freneticii” erau izolaţi într-un fel de cuşete închise în pereţii cărora se practicaseră „două ferestre pentru a vedea şi a da” 3.

La sfârşitul secolului al XVIII-lea, când Tenon îşi

222 Cf. Fosseyeux, L'Hôtel-Dieu de Paris au XVIIe siècle et au XVIIIe siede, Paris, 1912.

redactează lucrarea *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, nebunii erau grupaţi în două săli: a bărbaţilor, sala Saint-Louis, conţinea două paturi cu un loc şi zece care puteau primi simultan câte patru persoane. În faţa acestei colcăieli umane, Tenon se nelinişteşte (este epoca în care imaginaţia medicală atribuie căldurii puteri malefice, acordând, dimpotrivă, valori curative din punct de vedere fizic şi moral răcorii, aerului curat, purităţii de la ţară): „Cum să asiguri un aer proaspăt în paturi unde se culcă 3 sau 4 nebuni care se înghesuie, se agită, se zbat?...”[223][224]. Pentru femei nu există, propriu-zis, o sală anume rezervată; s-a construit în marea încăpere a celor suferind de febră un mic perete despărţitor, şi acest colţ grupează şase paturi mari cu câte patru locuri şi opt paturi mici. Dar dacă, la capătul câtorva săptămâni, răul n-a fost învins, bărbaţii sunt îndreptaţi către Bicêtre, iar femeile către Salpêtrière. În total deci, pentru populaţia din Paris şi împrejurimi, au fost prevăzute 74 de locuri pentru nebunii care necesită îngrijire – 74 de locuri constituind anticamera unei internări care înseamnă de fapt căderea în afara unei lumi a maladiei, a remediilor şi a eventualei însănătoşiri.

La Londra, Bethleem este rezervat aşa-numiţilor „lunatici”. Spitalul fusese înfiinţat la mijlocul secolului al XIII-lea şi, în 1403, se semnalează deja prezenţa a 6 alienaţi ţinuţi în lanţuri şi fiare; în 1598 sunt 20. Cu ocazia extinderilor din 1642, se construiesc 12 noi

---

223 Tenon, Mémoires sur les hôpitaux de Paris, al patrulea memoriu, Paris, 1788, p. 215.

224 într-un aviz din 1675, directorii spitalului Bethleem cer să nu fie confundați „bolnavii găzduiți în Spital pentru a fi îngrijiți" cu cei care nu sunt decât „cerșetori și vagabonzi".

camere, din care 8 sunt anume destinate smintiţilor. După reconstrucţia din 1676, spitalul poate găzdui între 120 şi 150 de persoane. Acum este rezervat nebunilor: cele două statui ale lui Gibber sunt o mărturie în acest sens.5 Nu sunt acceptaţi lunaticii „consideraţi incurabili” 6, şi asta până în 1733, când se vor construi pentru ei chiar în incinta spitalului două clădiri speciale. Internaţii primesc îngrijiri regulate – mai exact sezoniere: marile tratamente nu sunt aplicate decât o dată pe an, şi pentru toţi în acelaşi timp, primăvara. T. Monro, care era medic la Bethleem din 1783, a înfăţişat liniile principale ale practicii sale Comitetului de anchetă al Comunelor: „Trebuie ca bolnavilor să li se ia sânge cel mai târziu la sfârşitul lunii mai, în funcţie de vreme; după sângerare, trebuie să ia vomitive, o dată pe săptămână, de-a lungul unui anumit număr de săptămâni. După care urmează purgaţiile. Acestea s-au practicat ani întregi înaintea mea şi mi-au fost transmise de tatăl meu; nu cunosc o practică mai bună.”[225]

Ar fi fals să considerăm că internarea smintiţilor în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea este o măsură a poliţiei care nu pune probleme sau care manifestă cel puţin o lipsă de sensibilitate pe măsura caracterului patologic al alienării. Chiar şi în practica monotonă a internării, nebunia are o funcţie variată. Ea e deja într-o situaţie instabilă în interiorul acestei lumi a neraţiunii care o înconjoară cu ziduri şi o obsedează cu universalitatea ei. Căci dacă e adevărat că, în anumite spitale, nebunii au un spaţiu rezervat, care le

225 D.H. Tuke, ibid., pp. 79-80.

asigură un statut cvasimedical, cea mai mare parte a lor stă în case de internare şi duce o existenţă aproape corecţionară.

Oricât de rudimentare ar fi îngrijirile medicale acordate smintiţilor la Hôtel-Dieu sau la Bethleem, ele sunt totuşi raţiunea de a fi sau măcar justificarea prezenţei lor în aceste spitale. În schimb, nici vorbă de aşa ceva în diferitele clădiri ale Spitalului general. Regulamentele prevăzuseră un singur medic care trebuia să locuiască la Pitié, cu obligaţia de a vizita de două ori pe săptămână fiecare dintre casele Spitalului.8 Nu putea fi vorba decât de un control medical la distanţă, care nu era destinat să-i îngrijească pe internaţi ca atare, ci doar pe aceia care se îmbolnăveau: dovadă suficientă că nebunii internaţi nu erau consideraţi bolnavi doar din pricina nebuniei lor. În *Essai su r la topographie phys ique et medicale de Paris*, care datează de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, Audin Rouvière arată cum „epilepsia, umorile reci, paralizia asigură intrarea la Bicêtre; dar… însănătoşirea lor nu e încercată prin niciun remediu… Astfel, un copil de zece – doisprezece ani, admis în această casă pentru convulsii nervoase luate drept epileptice, ia, în mijlocul adevăraţilor epileptici, boala de care nu e atins, şi nu are, în lunga carieră a cărei perspectivă i-o deschide vârsta, vreo altă speranţă de însănătoşire decât eforturile rareori complete ale naturii”. Cât despre nebuni, ei „sunt consideraţi incurabili atunci când sosesc la Bicêtre şi nu primesc niciun tratament… În ciuda nulităţii tratamentului pentru nebuni… mulţi dintre ei îşi recapătă

raţiunea”[226][227]. De fapt, această absenţă a îngrijirilor medicale, cu unica excepţie a vizitei prescrise, pune Spitalul general aproape *în* aceeaşi situaţie cu o închisoare oarecare. Regulile impuse aici sunt în mare cele prescrise de ordonanţa din 1670 privind buna funcţionare a tuturor închisorilor: „Dorim ca închisorile să fie sigure şi dispuse în aşa fel încât sănătatea prizonierilor să nu poată fi deranjată. Ordonăm temnicerilor şi gardienilor să-i viziteze pe prizonierii închişi în celule măcar o dată pe zi şi să-i anunţe pe procurorii noştri în legătură cu cei care sunt bolnavi pentru a fi vizitaţi de medicii şi chirurgii închisorilor, dacă există. „[228]

Dacă există un doctor la Spitalul general, acest lucru nu se datorează conştiinţei că acolo sunt închişi bolnavi, ci spaimei de a nu se îmbolnăvi cei deja internaţi. E teama de faimoasa „febră a închisorilor”. În Anglia era citat cazul prizonierilor care îi contaminaseră pe judecători în timpul sesiunilor de judecată, se amintea că unii internaţi, după eliberare, transmiseseră familiilor boala contractată în

---

226 Primul dintre acești medici a fost Raymond Finot, apoi Fermelhuis, până în 1725; apoi Epy (1725-1762), Gaulard (1762-1782); în sfârșit, Philip (1782-1792). în cursul secolului al XVIII-lea, au fost ajutați de asistenți. Cf. Delaunay, Le Monde médical parisien au XVIIIe siècle, pp. 72-73. La Bicêtre exista la sfârșitul secolului al XVIII-lea un chirurg practicant care vizita infirmeria o dată pe zi, doi însoțitori și câțiva elevi (Mémoires de P. Richard, ms. de la Bibliothèque de la Ville de Paris, f. 23).

227 Audin Rouvière, Essai sur la topographie physique et médicale de Paris. Dissertation sur les substances qui peuvent influer sur la santé des habitants de cette cité, Paris, An II, pp. 105-107.

228 Titlul XIII, în Isambert, Recueil des anciennes lois, Paris, 1821-1833, X, VIII, p. 393.

închisoare[229][230]: „Avem exemple, ne asigură Howard, în legătură cu efectele funeste asupra oamenilor înghesuiţi în carcere şi în turnuri, unde aerul nu se poate împrospăta... Acest aer fetid poate distruge miezul unui trunchi de stejar în care nu pătrunde decât prin scoarţă şi prin lemn". i2 Îngrijirile medicale se grefează pe practica internării pentru a preveni unele dintre efectele acesteia; nu constituie însă nici sensul, nici proiectul ei.

Internarea nu este un prim efort de spitalizare a nebuniei, sub diversele sale aspecte morbide. Ea constituie mai curând o omologare a alienaţilor cu ceilalţi corecţionari, după cum mărturisesc aceste stranii formule juridice care nu-i încredinţează pe smintiţi îngrijirilor unui spital, ci îi condamnă să rămână acolo. Se găsesc în registrele de la Bicêtre menţiuni cum ar fi următoarea: „Transferat de la Conciergerie în urma unei hotărâri a Parlamentului, care îl condamnă să fie deţinut şi închis pe viaţă la castelul Bicêtre şi să fie tratat ca toţi ceilalţi smintiţi". i3 A fi tratat ca şi ceilalţi smintiţi: aceasta nu înseamnă a beneficia de vreun tratament medicali4, ci a urma regimul corecţiei, a-i practica exerciţiile şi a asculta de legile pedagogiei sale. Nişte părinţi care îşi duseseră fiul la Charité de Senlis din cauza „furiilor" şi a „dezordinii minţii" cer transferarea lui la Saint-

229 întregul orășel Axminster, din Devonshire, pare să fi fost contaminat în acest mod în secolul al XVIII-lea.

230 Abia la sfârșitul secolului al XVIII-lea va apărea formula: „tratat și supus aceluiași regim medicamentos ca și ceilalți smintiți". Ordin din 1784 (cazul Louis Bourgeois): „Transferat din închisorile de la Conciergerie, în virtutea unei hotărâri a Parlamentului, pentru a fi condus la închisoarea de la castelul Bicêtre, spre a fi deținut acolo, hrănit, tratat și supus regimului medicamentos ca și ceilalți smintiți."

Lazare, „neavând deloc de gând să-şi ducă fiul la pieire, atâta timp cât au cerut un ordin pentru a-l închide, dar numai pentru a-l îndrepta şi pentru a readuce pe drumul cel bun mintea sa aproape rătăcită” ™. Internarea este destinată să îndrepte şi, dacă i se fixează un termen, acesta nu e termenul însănătoşirii, ci mai degrabă al unei cuminţi pocăinţe. François-Marie Bailly, „călugăr minorit, muzician organist”, este, în 1772, „transferat de la închisoarea Fontainebleau la Bicêtre din ordinul Regelui, cu obligaţia de a fi închis aici trei ani”. Apoi intervine o nouă sentinţă a Magistraturii, la 20 septembrie 1773, „cu obligaţia de a-l ţine pe numitul Bailly printre cei slabi de minte, până la completa sa pocăinţă” ™. Timpul care marchează şi limitează internarea nu e niciodată decât timpul moral al conversiunilor şi al supunerii, timpul ca pedeapsa să-şi împlinească efectul.

Nu e de mirare că locurile de internare au aspectul unor închisori, că adesea cele două instituţii sunt chiar confundate, aşa încât nebunii sunt repartizaţi destul de nediferenţiat şi în unele, şi în altele. Când, în 1806, un comitet este însărcinat să studieze situaţia „bieţilor lunatici din Anglia”, el înregistrează 1 765 de nebuni în *workhouses*, 113 în casele de corecţie.[231] Existau, fără îndoială, mult mai mulţi de-a lungul secolului al XVIII-lea, pentru că Howard aminteşte, ca pe un fapt curent, acele închisori „în care sunt închişi idioţii şi smintiţii, pentru că nu se ştie cui pot fi încredinţaţi altfel, departe de societatea pe care o întristează sau o tulbură. Ei

231! 5 Arsenal, ms. 11396, f. 40 și 41.

servesc la amuzamentul crud al puşcăriaşilor şi al spectatorilor leneşi, în ocaziile care adună la un loc mai multă lume. Adesea, îi neliniştesc, îi înfricoşează pe cei cu care sunt închişi. Nimeni nu se îngrijeşte de ei" i8. Şi în Franţa sunt întâlniţi frecvent nebuni în închisori: la Bastilia în primul rând, apoi în provincie – se găsesc la Bordeaux, la fortul Hă, la închisoarea din Rennes, în închisorile din Amiens, Angers, Caen, Poitiers.[232] În cea mai mare parte a spitalelor generale, smintiţii sunt amestecaţi, fără vreo distincţie, cu toţi ceilalţi pensionari sau internaţi; numai cei foarte agitaţi sunt puşi în carcere special rezervate: „În toate ospiciile sau spitalele li s-au dat alienaţilor clădiri vechi, şubrezite, umede, prost împărţite şi în niciun caz construite pentru această destinaţie, în afară de câteva boxe, câteva celule anume făcute; furioşii locuiesc în aceste sectoare separate; alienaţii liniştiţi, alienaţii consideraţi incurabili sunt amestecaţi cu nevoiaşii, cu săracii. Într-un număr mic de ospicii în care sunt închişi prizonieri în sectorul furioşilor, aceşti internaţi locuiesc împreună cu prizonierii şi sunt supuşi aceluiaşi regim". 20

Acestea sunt faptele, în ce au ele mai schematic. Apropiindu-le şi grupându-le după semnele asemănării lor, avem impresia că în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea se juxtapun două experienţe ale nebuniei. Medicii epocii următoare n-au fost niciodată sensibili decât la „patetismul" general al situaţiei alienaţilor: peste tot, ei au văzut aceeaşi mizerie, aceeaşi incapacitate de a

232 Esquirol, „Des etablissements consacres aux aliénés en France", în Des maladies mentales, vol. II, p. 138.

însănătoşi. Pentru ei nu există nicio diferenţă între locurile de la Bicêtre şi sălile de la Hôtel-Dieu, între Bethleem şi o *workhouse* oarecare. Şi totuşi, există un fapt ireductibil: în anumite aşezăminte, nebunii nu sunt primiţi decât în măsura în care pot fi, teoretic, vindecaţi; în altele, sunt primiţi doar pentru a scăpa de ei sau pentru a-i îndrepta. Desigur, cei dintâi sunt cel mai puţin numeroşi şi cel mai puţin răspândiţi: mai puţin de 80 de nebuni la Hôtel-Dieu; câteva sute, poate o mie, la Spitalul general. Dar oricât de dezechilibrate pot fi în extensiunea şi importanţa lor numerică, aceste două experienţe îşi au, fiecare, individualitatea lor. Experienţa nebuniei, ca maladie, oricât de restrânsă ar fi, nu poate fi negată. Ea e, în mod paradoxal, contemporană cu o altă experienţă în care nebunia ţine de internare, de pedeapsă, de corecţie. Juxtapunerea e cea care creează probleme; ea e, fără îndoială, cea care ne poate ajuta să înţelegem care era statutul nebunului în lumea clasică şi să definim modul de a-l percepe.

*

Suntem tentaţi de soluţia cea mai simplă: să rezolvăm această juxtapunere într-o durată implicită, în timpul imperceptibil al unui progres. Smintiţii de la Hôtel-Dieu, lunaticii de la Bethleem ar fi cei care au primit deja statutului de bolnavi. Au fost recunoscuţi şi izolaţi mai bine şi mai devreme decât ceilalţi şi s-a instituit în favoarea lor un tratament spitalicesc care pare să-l prefigureze pe acela pe care secolul al XIX-lea avea să-l acorde pe deplin tuturor bolnavilor mintali. Cât despre ceilalţi – cei pe care-i întâlnim nediferenţiat în spitalele generale, în *workhouses*, în casele de corecţie sau în închisori, suntem înclinaţi să

considerăm, cu uşurinţă, că este vorba de o întreagă serie de bolnavi care încă n-au fost reperaţi de o sensibilitate medicală abia născândă în acel moment. Ne place să ne imaginăm că vechi credinţe sau aprehensiuni proprii lumii burgheze îi închid pe alienaţi într-o definiţie a nebuniei care îi asimilează în mod confuz criminalilor sau întregii clase a asocialilor. E un joc la care se pretează cu plăcere medicii-istorici – acela de

20 *Ibid.*, p. 137.

a recunoaşte, chiar în registrele de internare şi prin intermediul aproximaţiei cuvintelor, solidele categorii medicale în care patologia a repartizat, în eternitatea ştiinţei, maladiile minţii. „Iluminaţii" şi „vizionarii" corespund fără îndoială halucinaţilor noştri – „vizionar imaginându-şi că are apariţii cereşti", „iluminat cu revelaţii" –, debilii şi cei care sunt atinşi de demenţă organică sau senilă sunt probabil desemnaţi în registre ca „imbecili" – „imbecil din cauza unor groaznice dezmăţuri cu vin", „imbecil care vorbeşte continuu, considerându-se împărat al turcilor şi Papă", „imbecil incurabil"; se întâlnesc şi forme de delir, caracterizate mai ales prin latura lor de pitoresc absurd – „individ urmărit de oameni care vor să-l omoare", „făcător de proiecte ţicnite"; „om permanent electrizat şi căruia i se transmit ideile altuia"; „specie de nebun care vrea să prezinte memorii Parlamentului.

Pentru medici22 e de o mare importanţă şi oferă o preţioasă consolare posibilitatea de a constata că totdeauna au existat halucinaţii sub cerul nebuniei, deliruri în discursurile neraţiunii, şi că se regăsesc aceleaşi angoase în toate aceste inimi fără odihnă.

Medicina mintală primeşte astfel cele dintâi garanţii ale eternităţii sale; şi dacă i-ar fi fost dat să aibă conştiinţă încărcată, ar fi fost liniştită, desigur, să recunoască faptul că acesta era obiectul căutării sale, aşteptând-o de atâta timp. Şi apoi, pentru acela care ar fi îngrijorat de sensul internării şi de maniera în care aceasta s-a putut înscrie între instituţiile medicinei, nu e reconfortant să viseze că, în orice caz, cei care erau închişi erau nebuni, iar în această practică obscură se ascundea deja ceea ce pentru noi capătă chipul unei justiţii medicale imanente? Smintiţilor internaţi nu le lipsea nimic în afară de numele de bolnavi mintali şi statutul medical care li se acorda celor mai vizibili, celor mai bine recunoscuţi dintre ei. Făcând o asemenea analiză, dobândim cu uşurinţă o conştiinţă împăcată în ceea ce priveşte pe de o parte dreptatea istoriei, iar pe de altă parte eternitatea medicinei. Medicina e verificată printr-o practică premedicală, iar istoria e justificată printr-un soi de instinct social, spontan, infailibil şi pur. E suficient să adăugăm la aceste postulate o încredere stabilă în progres pentru a nu mai avea decât să conturăm obscura cale care merge de la internare – diagnostic tăcut pus de o medicină care încă nu a ajuns să se formuleze – până la spitalizare, ale cărei prime forme de la începutul secolului al XVIII-lea anticipează deja progresul şi îi arată în mod simbolic ţinta.

21 Aceste însemnări se găsesc în *Tabelul ordinelor regale pentru încarcerarea la Spitalul general*; şi în *Starea persoanelor deţinute din ordinul regelui la Charenton şi la Saint-Lazare* (Arsenal).

22 Avem un exemplu despre acest fel de a

proceda în Helène Bonnafous-Serieux, *La Charité de Sentis*.

Dar soarta a vrut ca lucrurile să fie mai complicate; şi, într-o manieră generală, ca istoria nebuniei să nu poată, în niciun caz, să servească drept justificare şi drept ştiinţă de vârf pentru patologia maladiilor mintale. Nebunia, în devenirea realităţii sale istorice, face posibilă, la un moment dat, o cunoaştere a alienării într-un stil al pozitivităţii care o delimitează ca maladie mintală; dar nu această cunoaştere e cea care formează adevărul acestei istorii, animând-o în mod secret încă de la începuturile sale. Şi dacă, o bucată de vreme, am putut crede că această istorie se încheia aici e pentru că nu am recunoscut că niciodată nebunia, ca domeniu al experienţei, nu se epuiza în cunoaşterea medicală sau paramedicală pe care o puteam avea despre ea. Şi totuşi faptul internării în sine putea servi drept probă în această privinţă.

Trebuie să revenim o clipă la ceea ce a putut fi personajul nebunului înainte de secolul al XVII-lea. Există tendinţa de a crede că el nu şi-a primit indiciul individual decât de la un anume umanitarism medical, ca şi cum figura individualităţii sale nu ar putea fi niciodată astfel decât patologică. De fapt, cu mult înainte de a fi primit statutul medical pe care i l-a dat pozitivismul, nebunul dobândise – încă din Evul Mediu – un fel de densitate personală. Individualitate a personajului, desigur, mai mult decât a bolnavului. Nebunul pe care-l simulează Tristan, dervişul care apare în *Jeu de la Feuille* au deja valori destul de deosebite pentru a constitui roluri şi pentru a-şi găsi loc printre peisajele cele mai familiare. Nebunul n-a

avut nevoie de determinările médicinei pentru a accede la regatul său de individ. Conturul cu care l-a înconjurat Evul Mediu a fost suficient. Dar această individualitate n-a rămas nici stabilă, nici imobilă. Ea s-a desfăcut şi, într-un fel, s-a reorganizat în timpul Renaşterii. De la sfârşitul Evului Mediu s-a văzut destinată solicitudinii unui anumit umanism medical. Sub ce influenţă? Nu e imposibil ca Orientul şi gândirea arabă să fi jucat aici un rol determinant. Se pare că, într-adevăr, în lumea arabă se înfiinţează destul de devreme veritabile spitale rezervate nebunilor: probabil la Fès încă din secolul al VII-lea23, probabil şi la Bagdad spre sfârşitul secolului al XII-lea24, cu siguranţă la Cairo în cursul secolului următor; se practică în ele un fel de cură a sufletului în care intervin muzica, dansul, spectacolele şi ascultarea unor povestiri miraculoase; cei care conduc cura sunt medici, şi hotărăsc să o întrerupă când o consideră reuşită? 5 În orice caz, poate

23 Cf. *Journal of Mental Science*, vol. X, p. 256.

24 Cf. *Journal of Psychological Medicine*, 1850, p. 426. Dar opinia contrară este susţinută de Ullersperger, *Dic Geschichte der Psychologie und Psychiatrie în Spanien*, Würzburg, 1871.

23 F.M. Sandwith, „The Cairo Lunatic Asylum”, *Journal of Mental Science*, vol. XXXIV, pp. 473 – 474.

că nu e o întâmplare faptul că primele spitale de smintiţi din Europa au fost înfiinţate către începutul secolului al XV-lea tocmai în Spania. E de asemenea semnificativ că tocmai Congregaţia Mercedărilor – cunoscătoare a lumii arabe pentru că practica răscumpărarea captivilor – este cea care a deschis spitalul din Valencia: iniţiativa fusese luată de un

reprezentant al acestei religii, în 1409; unii laici, în special câţiva negustori bogaţi, printre care Lorenzo Salù, se angajează să adune fondurile™ Iar în 1425 s-a înfiinţat spitalul din Saragosa, a cărui înţeleaptă organizare era admirată de Pinel cu aproape patru secole mai târziu: porţile erau larg deschise bolnavilor din toate ţările, de sub oricare stăpânire, de orice cult, după cum stă mărturie inscripţia *urbis et orbis* [a oraşului şi a globului pământesc]; era o viaţă de grădină care ritma rătăcirea spiritelor prin înţelepciunea sezonieră „a recoltelor, a legatului viei, a culegerii strugurilor sau măslinelor” 27. Tot în Spania vor mai fi Sevilla (1436), Toledo (1483), Valladolid (1489). Toate aceste spitale au un caracter medical de care erau lipsite, fără îndoială, aşa-numitele *Dollhăuse* care existau în Germania28 sau celebra casă a Caritătii din Uppsala29. E la fel de adevărat că peste tot în Europa vedem apărând, aproape *în* aceeaşi epocă, instituţii de un tip nou, cum ar fi *Casa di maniaci* la Padova (către 1410) sau azilul din Bergamo.[233] În spitale, încep să fie săli rezervate nebunilor; la începutul secolului al XV-lea este semnalată prezenţa nebunilor la spitalul din Bethleem, care fusese înfiinţat la jumătatea secolului al XIII-lea şi confiscat de coroană în 1373. În aceeaşi epocă în Germania se semnalează localuri special destinate smintiţilor: mai întâi Narrhäuslein din Nürnbergăi, apoi în 1477 se construieşte în spitalul din Frankfurt o clădire pentru alienaţi şi *ungehorsame Kranke*[234] [bolnavi neascultători]; iar la Hamburg se

232 6 Regele Spaniei, apoi papa, la 26 februarie 1410, și-au dat autorizația. Cf. Laehr, Gedenktage der Psychiatrie, p. 417.

234 Kirchhoff, ibid., p. 20.

menţionează în 1376 o *cista stolidorum* [celula proştilor] numită şi *custodiafatuorum*[235] [închisoarea nebunilor]. Încă o probă a statutului special pe care îl dobândeşte nebunul, la sfârşitul Evului Mediu, este ciudata dezvoltare a coloniei Gheel: loc de pelerinaj frecventat fără îndoială încă din secolul al X-lea, constituind un sat în care o treime din populaţie este formată din alienaţi.

Prezent în viaţa cotidiană a Evului Mediu şi familiar orizontului său social, nebunul este, în Renaştere, recunoscut în alt mod, regrupat, într-un fel, după o nouă unitate specifică: înconjurat de o practică fără îndoială ambiguă, care îl izolează de lume fără a-i da un statut medical. El devine obiectul unei solicitudini şi al unei ospitalităţi care îl privesc, pe el ca pe nimeni altul. Or, ceea ce caracterizează secolul al XVII-lea nu este avansarea, mai lentă sau mai rapidă, pe drumul care duce la recunoaşterea nebunului, şi prin aceasta la cunoaşterea lui ştiinţifică; dimpotrivă, secolul al XVII-lea a început să-l identifice cu mai puţină claritate; l-a resorbit, oarecum, într-o masă nediferenţiată. A răvăşit liniile unui chip care se individualizase deja de câteva secole. În raport cu nebunul din *Narrtürmer* şi din primele aziluri din Spania, nebunul epocii clasice, închis alături de venerici, desfrânaţi, libertini, homosexuali, şi-a pierdut indiciile individualităţii; el se disipează într-o aprehensiune generală a neraţiunii. Ciudată evoluţie a unei sensibilităţi care pare că-şi pierde fineţea puterii de diferenţiere şi retrogradează către forme mai masive ale percepţiei. Perspectiva devine mai

235 Cf. Beneke, loc. cit.

uniformă. S-ar spune că, în mijlocul azilurilor secolului al XVII-lea, nebunul se pierde printre tonuri de gri, aşa încât devine dificil să-l urmăreşti, până la mişcarea de reformă care precedă cu puţin Revoluţia.

Secolul al XVII-lea poate oferi foarte multe semne ale acestei „involuţii”, şi asta chiar în desfăşurarea sa. Putem observa pe viu modificarea pe care o suferă înainte de sfârşitul secolului aşezămintele care la origine păreau a fi destinate, complet sau parţial, nebunilor. Când „Fraţii Caritǎţii” se instalează la Charenton, la 10 mai 1645, e pentru a întemeia un spital care trebuie să-i primească pe bieţii bolnavi, şi printre ei pe smintiţi. Charenton nu se deosebeşte cu nimic de spitalele Caritǎţii, care n-au încetat să se înmulţească în Europa după înfiinţarea, în 1640, a ordinului Saint-Jean de Dieu. Dar înainte de sfârşitul secolului al XVII-lea se extind construcţiile principale, care sunt destinate tuturor celor închişi: corecţionari, nebuni, pensionari prin ordin regal. În 1720 se menţionează pentru prima dată într-o ordonanţă a regelui, o „casă de recluziune” 34; trebuie să fi existat de mai multă vreme, pentru că în acel an se aflau în ea, în afară de bolnavii înşişi, un total de 120 de pensionari: o întreagă populaţie în care alienaţii aproape că se pierd. Evoluţia a fost şi mai rapidă la Saint-Lazare. Dacă dăm crezare primilor săi hagiografi, sfântul Vincent de Paul ar fi ezitat, o bucată de vreme, să ia sub oblăduirea Congregaţiei sale această fostă leprozerie. Până la urmă

34 Cf. Esquirol, „Mémoire historique et statistique sur la maison royale de Charenton”, în *Trăite des maladies mentales*, vol. II, pp. 204 şi 208.

I-a convins un argument: prezenţa în „stăreţie” a

câtorva smintiţi cărora ar fi dorit să le poată acorda îngrijirile sale/5 Să lăsăm deoparte ceea ce în povestire poate fi intenţie voit apologetică şi ceea ce, retrospectiv, poate fi atribuit sfântului ca sentiment umanitar. Este posibil, dacă nu probabil, că s-a dorit ocolirea anumitor dificultăţi *în* ceea ce priveşte atribuirea acestei leprozerii şi a bunurilor sale considerabile, care aparţineau tot cavalerilor Sfântului Lazăr, făcând din ea un spital pentru „bieţii smintiţi”. Dar foarte curând e convertită în „Închisoare pentru persoane deţinute din ordinul Majestăţii Sale” 36; iar smintiţii găzduiţi acolo au trecut, chiar prin acest fapt, la regimul corecţional. Pontehartrain cunoaşte bine acest lucru când îi scrie locotenentului d’Argenson, la 10 octombrie 1703: „Ştiţi că aceşti domni de la Saint-Lazare sunt de multă vreme acuzaţi că îi tratează cu asprime pe prizonieri şi chiar că îi împiedică pe cei trimişi aici pentru slăbiciunea minţii sau pentru relele moravuri să le anunţe rudelor îmbunătăţirea stării lor, pentru a-i păstra mai multă vreme”. 37 Şi tocmai un regim de închisoare evocă autorul lucrării *Relation sommaire* când descrie plimbarea smintiţilor: „Fraţii slujitori sau îngerii păzitori ai alienaţilor îi duc la plimbare în curtea casei după cină în zilele lucrătoare şi îi mână pe toţi, cu băţul, ca pe o turmă de oi, iar dacă vreunul se îndepărtează cât de puţin de grup sau nu poate merge la fel de repede ca şi ceilalţi, îl lovesc cu bastonul într-un mod atât de sălbatic încât pe unii i-am văzut schilodiţi, iar pe alţii că şi-au spart capul şi au murit din cauza loviturilor primite”. 38

S-ar putea crede că aceasta nu e decât o anumită logică proprie internării nebunilor, în măsura în care

internarea scapă oricărui control medical: şi atunci virează, după necesitate, spre întemniţare. Dar se pare că este vorba de cu totul altceva decât de un soi de fatalitate administrativă; căci nu numai structurile şi organizaţiile sunt implicate, ci şi conştiinţa nebuniei. Ea e aceea care suferă un decalaj şi nu mai ajunge să perceapă un azil de smintiţi ca pe un spital, ci cel mult ca pe o casă de

35 Cf. Collet, *Vie de saint Vincent de Paul* (1818), vol. I, pp. 310 – 312. „Avea pentru ei tandreţea pe care o are o mamă pentru fiul său”.

36 B.N. Col., „Joly de Fleury”, ms. 1309.

37 Citat în J. Vie, *Les Aliénés et corectionnaires a Saint-Lazare aux XVIIE et XVIIIe siècles*, Paris, 1930.

38 *Une relation sommaire etfidèle de l’affreuse prison de Saint-Lazare*, col. „Joly de Fleury”, 1415. În acelaşi fel Petites Maisons au devenit un loc de internare după ce fuseseră un loc de spitalizare, aşa cum o demonstrează acest text de la sfârşitul secolului al XVI-lea: „Mai sunt primiţi la numitul spital bieţi alienaţi ce şi-au pierdut bunurile şi minţile, care umblă pe străzi ca nişte nebuni şi smintiţi, dintre care mulţi odată cu timpul şi tratamentul bun ce le-a fost administrat redevin sănătoşi” (text citat în Fontanou, *Édits et ordonnances des rois de France*, Paris, 1611, I, p. 921).

corecţie. Când se creează un sector pentru furioşi la Charité de Senlis, în 1675, se spune de la bun început că este rezervat „nebunilor, libertinilor şi altora pe care guvernul Regelui îi va închide”[236][237].

---

236 3 9 Hélène Bonnafous-Sérieux, loc. cit., p. 20.

237 Ned Ward, London Spy, Londra, 1700; reed. din 1924, p. 61.

Trecerea nebunului din registrul spitalului în registrul casei de corecţie se face într-o manieră foarte concertată şi, lăsând astfel să se şteargă semnele sale distinctive, este învăluit într-o experienţă morală a neraţiunii de o cu totul altă calitate. E suficientă mărturia unui singur exemplu. Bethleemul fusese reconstruit în a doua jumătate a secolului al XVII-lea; în 1703, Ned Ward îl pune să afirme pe unul dintre personajele sale din *London Spy*: „Drept să spun, cred că doar nişte nebuni au putut construi o clădire atât de constisitoare pentru nişte ţăcăniţi (*for a crack brain society*). Adaug că e păcat că o clădire atât de frumoasă nu este locuită de oameni care ar putea fi conştienţi de fericirea lor”. 4° Ceea ce s-a produs între sfârşitul Renaşterii şi apogeul epocii clasice nu este deci doar o evoluţie a instituţiilor, ci şi o modificare în conştiinţa nebuniei; de-acum înainte, această conştiinţă va fi reprezentată de azilurile de internare, închisori şi case de corecţie.

Şi dacă poate fi oarecum paradoxal să găseşti în aceeaşi epocă nebuni în sălile de spital şi smintiţi printre întemniţaţi, acesta nu e în niciun fel semnul unui progres pe cale să se înfăptuiască – al unui progres evoluând de la închisoare la casa de sănătate, de la încarcerare la terapeutică. De fapt, nebunii care sunt la spital desemnează, de-a lungul întregii epoci clasice, o stare de lucruri depăşită; ei trimit la acea epocă – între sfârşitul Evului Mediu şi Renaştere – în care nebunul era recunoscut şi izolat ca atare, chiar în afara unui statut medical precis. Dimpotrivă, nebunii din spitalele generale, din *workhouses*, din *Zuchthäusern* trimit la o anume experienţă a neraţiunii care e riguros contemporană epocii clasice.

Deşi e adevărat că există un decalaj cronologic între cele două maniere de a-i trata pe smintiţi, nu spitalul e cel care aparţine stratului geologic celui mai recent; el formează, dimpotrivă, o sedimentare arhaică. Dovadă e faptul că nu a încetat să fie atras spre casele de internare printr-un fel de gravitaţie şi că a fost aproape asimilat, până la a fi în întregime confundat cu ele. Din ziua în care Bethleem, spital pentru lunaticii vindecabili, a fost deschis pentru cei care nu puteau fi însănătoşiţi (1733), el n-a mai prezentat nicio diferenţă notabilă faţă de spitalele noastre generale sau faţă de oricare dintre casele de corecţie. Chiar Saint-Luke, deşi înfiinţat târziu, în 1751, pentru a dubla Bethleemul, nu e scutit de atracţia acestui stil corecţional. Când Tuke, la sfârşitul secolului, îl va vizita, va nota în carnetul în care relatează ce a putut observa: „Supraintendentul n-a găsit niciodată vreun avantaj în practica medicală... Crede că sechestrarea şi constrângerea pot fi impuse avantajos cu titlu de pedeapsă, şi în general estimează că frica este principiul cel mai eficace pentru a le impune nebunilor o conduită ordonată.”[238]

Ar însemna să inversăm datele problemei dacă am analiza internarea, cum se face în mod tradiţional, punând în seama trecutului tot ceea ce ţine încă de întemniţare, iar în seama unui viitor în formare ceea ce lasă deja să se întrevadă spitalul psihiatric. De fapt, poate sub influenţa gândirii şi ştiinţei arabe, nebunii au fost plasaţi în aşezăminte care le erau special destinate şi dintre care unele, mai ales în Europa meridională, se apropiau de spitale suficient pentru a-i

238 Citat în D.H. Tuke, Chapters on the History of the Insane, pp. 9, 90.

trata parţial ca pe nişte bolnavi. Anumite spitale vor sta mărturie pentru acest statut, dobândit de multă vreme, de-a lungul întregii epoci clasice, până în vremea marii reforme. Dar în jurul acestor instituţii-martor, secolul al XVII-lea instaurează o experienţă nouă, în care nebunia realizează înrudiri necunoscute cu figuri morale şi sociale care îi erau încă străine.

Nu se pune problema să stabilim o ierarhie, nici să arătăm că epoca clasică a fost în regres faţă de secolul al XVI-lea în cunoaşterea nebuniei. După cum vom vedea, textele medicale din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea ar fi suficiente pentru a proba contrariul. Este vorba numai, eliberând cronologiile şi succesiunile istorice de orice perspectivă de „progres”, restituind istoriei experienţei o mişcare care să nu împrumute nimic de la finalitatea cunoaşterii sau de la ortogeneza ştiinţei – este vorba de a lăsa să apară conturul şi structurile acestei experienţe a nebuniei, aşa cum a trăit-o clasicismul în realitate. Această experienţă nu este nici în avans, nici în întârziere faţă de o alta. Dacă e posibil să vorbim despre o diminuare a puterii de discriminare în perceperea nebuniei, dacă e posibil să spunem despre chipul smintitului că e pe cale să se şteargă, aici nu e nicio judecată de valoare, şi nici măcar enunţul pur negativ al unui deficit al cunoaşterii; este o manieră, în bună măsură încă exterioară, de a ne apropia de o experienţă pozitivă a nebuniei – experienţă care, luându-i nebunului precizia unei individualităţi şi a unei staturi prin care îl caracterizase Renaşterea, îl înglobează într-o experienţă nouă şi îi pregăteşte, dincolo de câmpul experienţei noastre obişnuite, un chip nou: chiar acela în care naivitatea pozitivismului

nostru crede că recunoaşte natura oricărei nebunii.

Spitalizarea juxtapusă internării trebuie să ne alerteze în legătură cu indicele cronologic propriu acestor două forme instituţionale şi să demonstreze cu destulă claritate că spitalul nu este adevărul următor al casei de corecţie. Nu e mai puţin adevărat că, în experienţa globală a neraţiunii în epoca clasică, aceste două structuri se menim; dacă una e mai nouă şi mai viguroasă, cealaltă nu e niciodată total eliminată. Iar în percepţia socială a nebuniei, în conştiinţa sincronică ce o cuprinde, trebuie deci să regăsim această dualitate – în acelaşi timp cezură şi echilibru.

Recunoaşterea nebuniei în dreptul canonic, ca şi în dreptul roman, era legată de diagnosticarea sa de către medicină. Conştiinţa medicală era implicată prin orice judecată de alienare. În *Quæstiones medico-legales*, redactate între 1624 şi 1650, Zacchias făcea bilanţul precis al întregii jurisprudenţe creştine cu privire la nebunie/2 Pentru toate cauzele de *dementia et ra*tionis *leesione et morbis omnibus qui rationem leedun* [nebunia (provenită) şi din vătămarea raţiunii, şi din orice boli care vatămă raţiunea], Zacchias este formal: numai doctorul are căderea să judece dacă un individ este nebun şi ce grad de capacitate îi lasă boala. Nu e oare semnificativ că această obligaţie riguroasă, pe care un jurist format în practica dreptului canonic o admite ca pe o evidenţă, pune probleme o sută cincizeci de ani mai târziu, odată cu Kant43, şi ajunge la o adevărată polemică în epoca lui Heinroth şi apoi a lui Elias Regnault44? Această participare medicală la expertiză nu va mai fi recunoscută de la sine; va trebui stabilită cu noi eforturi. Or, pentru Zacchias, situaţia este încă absolut

clară: un jurisconsult recunoaşte un nebun după vorbele sale, când nu e capabil să le pună în ordine; îl poate recunoaşte de asemenea după acţiuni – incoerenţa gesturilor sau absurditatea actelor civile: am fi putut ghici că Claudius e nebun fie şi numai după faptul că l-a preferat drept moştenitor pe Nero lui Britannicus. Dar acestea nu sunt decât presentimente: numai doctorul le va putea transforma în certitudine. El are la dispoziţie, pentru experienţa sa, un întreg sistem de semnalizare; în sfera pasiunilor, o tristeţe continuă şi fără motiv trădează melancolia; în domeniul corpului, temperatura permite distincţia dintre frenezie şi toate celelalte forme apiretice ale furiei; viaţa subiectului, trecutul său, aprecierile care s-au putut face despre el începând din copilăria sa, toate acestea, cântărite cu grijă, pot autoriza medicul să-şi formeze o opinie şi să decreteze dacă este sau nu vorba despre boală. Dar sarcina medicului nu se încheie cu această decizie; acum începe o muncă mai fină. Trebuie determinat care sunt facultăţile atinse (memorie, imaginaţie sau raţiune), în ce mod şi în ce grad. Astfel, raţiunea este diminuată

42 Protomedic la Roma, Zacchias (1584 – 1659) fusese des consultat de tribunalul de la Rota pentru expertize privind afaceri civile şi religioase. Între 1624 şi 1650 şi-a publicat *Quæstiones medico-legales*.

43 *Von der Macht des Gemiiths durch den blossen Versatz seiner krankhaften Gefiihlen Meister sein*, 1797.

44 Heinroth, *Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens*, 1818. Elias Régnault, *Du degré de compétence des médecins*, Paris, 1828.

Infatuitas [prostie]; este pervertită superficial în pasiuni, profund în frenezie şi melancolie; în sfârşit, mania, furia şi toate formele morbide ale somnului o abolesc în întregime.

Urmând firul acestor probleme, este posibilă cercetarea conduitelor umane şi determinarea măsurii în care ele pot fi puse în seama nebuniei. Există, de pildă, cazuri când dragostea este alienare. Chiar înainte de a face apel la expertul medical, judecătorul îşi poate da seama de asta, dacă observă în comportamentul subiectului o cochetărie excesivă, o neîncetată preocupare pentru podoabe şi parfumuri sau, mai mult, dacă are ocazia să constate prezenţa acestuia pe o stradă puţin frecventată pe unde trece o femeie frumoasă. Dar toate aceste semne nu fac decât să schiţeze o probabilitate: chiar şi luate toate la un loc n-ar ajunge pentru o decizie. Mărcile indubitabile ale adevărului trebuie descoperite de medic. Subiectul şi-a pierdut apetitul şi somnul, are ochi înfundaţi în orbite, se abandonează unor lungi momente de tristeţe? Înseamnă că raţiunea îi e deja pervertită şi este atins de această melancolie de dragoste pe care Hucherius o defineşte ca „boala posomorâtă a unui suflet care aiurează, înşelat de fantoma şi de falsa estimare a frumuseţii”. Dar dacă, atunci când bolnavul îşi zăreşte obiectul înflăcărării, privirea îi devine rătăcită, pulsul îi creşte şi îl apucă un fel de agitaţie dezordonată, el trebuie considerat iresponsabil, nici mai mult nici mai puţin decât un maniac oarecare.4[239][240]

239 5 Zacchias, Quæstiones medico-legales, cartea a II-a, titlul I.

2404 7 „Formalites à remplir pour l'admission des insenses à Bicêtre" (document

Puterile de decizie sunt remise judecăţii medicale; ea şi numai ea introduce în lumea nebuniei; ea şi numai ea permite distincţia dintre normal şi smintit, dintre criminal şi alienatul iresponsabil. Or, practica internării este structurată după cu totul alt tipar, nesupunându-se unei decizii medicale. Ţine de o altă conştiinţă. Jurisprudenţa internării este destul de complexă în ceea ce-i priveşte pe nebuni. Luând textele în litera lor, se pare că o expertiză medicală era cerută întotdeauna: la Bethleem se cere până în 1733 un certificat care să ateste că bolnavul poate fi îngrijit, cu alte cuvinte că nu e idiot din naştere şi nu e atins de o infirmitate permanentă™ La Petites-Maisons, în schimb, se cere un certificat care să ateste că a fost îngrijit în van şi că are o boală incurabilă. Rudele care vor să plaseze un membru al familiei printre smintiţii de la Bicêtre trebuie să se adreseze judecătorului; el „va ordona apoi vizitarea smintitului de către doctor şi chirurg, care îşi vor întocmi raportul şi îl vor depune la grefă ™[241]. Dar, în spatele acestor precauţii administrative, realitatea este cu totul alta. În Anglia, judecătorul de pace este cel care ia decizia de a decreta internarea, fie că ea a fost cerută de anturajul subiectului, fie că el însuşi o estimează necesară pentru bunul mers al districtului său.

În Franţa internarea este decretată uneori de o sentinţă a tribunalului, dacă subiectul a fost acuzat de un delict sau de o crimă/8 Comentariul la ordonanţa criminală din 1670 prevede nebunia ca fapt justificativ, a cărui probă nu este admisă decât după

241c itat de Richard, Histoire de Bicêtre, Paris, 1889).

instruirea procesului; în caz că după informarea asupra vieţii acuzatului se constată tulburarea spiritului acestuia, judecătorii hotărăsc dacă trebuie ţinut în familie sau internat, fie la spital, fie într-o închisoare, „pentru a fi tratat ca şi ceilalţi smintiţi”. Foarte rar se întâlnesc magistraţi care să recurgă la o expertiză medicală, deşi încă din 1603 fuseseră numite „în toate oraşele regatului două personalităţi din arta medicinei şi chirurgiei, cu cea mai bună reputaţie, probitate şi experienţă, pentru a face vizitele şi raportul în justiţie” 49. Până în 1692, toate internările de la Saint-Lazare s-au făcut din ordinul magistratului şi poartă, în lipsa oricărui certificat medical, semnăturile primului preşedinte, locotenentului (magistratului) civil, locotenentului de la Châtelet sau ale locotenenţilor generali din provincie; când e vorba de clerici, ordinele sunt semnate de episcopi şi de consiliile bisericeşti. Situaţia se complică şi totodată se simplifică la sfârşitul secolului al XVII-lea: în martie 1667 se creează funcţia de locotenent de poliţie[242][243]; multe internări (cele mai multe dintre ele la Paris) se vor face la cererea acestuia şi cu singura condiţie de a fi contrasemnată de un ministru. Începând din 1692,

---

242 4 8 în acest caz, găsim în registrele de la Hôpital de Paris mențiuni de genul: „Transferat din închisorile de la Conciergerie în virtutea unei hotărâri a Parlamentului pentru a fi condus la..."

49 Această ordonanță a fost completată în 1692 de o alta ce prevede doi ex- perți în orice oraș care are curte, episcopat, tribunal sau circumscripție principală: în celelalte târguri va fi numai unul.

243 5 1 Cf. de exemplu scrisoarea lui Bertin către La Michodière înlegătură cu o doamnă Rodeval (Arh. Seine-Maritime C 52); scrisoarea subdelegatului din Saint-Venant în legătură cu domnul Roux (Arh. Pas-de-Calais, 709, f. 165).

procedura cea mai frecventă este evident mandatul de arestare. Familia sau anturajul îl cer regelui, care îl acordă după ce a fost semnat de un ministru. Anumite cereri sunt însoţite de certificate medicale. Dar acestea sunt cazurile cele mai puţin numeroase.5 i De obicei, familia, vecinii, preotul din parohie sunt cei chemaţi să depună mărturie. Rudele cele mai apropiate au cea mai mare autoritate pentru a-şi pune în valoare plângerile, reclamaţiile sau temerile în petiţia prin care cer o internare. Se are grijă pe cât posibil să se obţină consimţământul întregii familii sau în orice caz să se cunoască motivele de rivalitate sau de interes care împiedică, eventual, realizarea acestei unanimităţi[244]Dar se întâmplă ca anturajul cel mai îndepărtat, chiar vecinii, să obţină o măsură de internare cu care familia nu e de acord/3 E tot atât de adevărat că în secolul al XVII-lea nebunia devenise o problemă de sensibilitate socială54; apropiindu-se prin asta de crimă, de dezordine, de scandal, ea poate fi judecată, ca şi acestea, prin formele cele mai spontane şi cele mai primitive ale acestei sensibilităţi.

Ceea ce poate determina şi izola nebunia nu e atât o ştiinţă medicală, cât o conştiinţă susceptibilă de scandal. În această privinţă reprezentanţii Bisericii au o situaţie şi mai privilegiată decât reprezentanţii statului pentru a da verdictul de nebunie.55 Când, în 1784, Breteuil va limita folosirea mandatelor de

244 „Veți lua toate măsurile de precauție cu putință asupra următoarelor puncte: mai întâi ca memoriile să fie semnate de rudele dinspre tată și dinspre mamă cele mai apropiate; apoi, să aveți o notă exactă cu cei care nu au semnat și motivele care i-au împiedicat s-o facă, în plus să verificați cu precizie spusele lor" (citat în Joly, Lettres de cachet dans la généralité de Caen au XVIIIe siècle).

arestare şi le va lăsa curând să cadă *în* desuetudine, va insista ca, pe cât posibil, internarea să nu aibă loc înaintea procedurii juridice a interdicţiei. O precauţie în raport cu arbitrarul petiţiei familiei şi al ordinelor Regelui. Dar nu pentru a se încrede, cu mai multă obiectivitate, în autoritatea medicală; dimpotrivă, în acest fel puterea de decizie trece la o autoritate judiciară care nu recurge la medic. Într-adevăr, interdicţia nu comportă nicio expertiză medicală; este o problemă care se rezolvă în întregime între familii şi autoritatea judiciară™ Internarea şi practicile de jurisprudenţă care s-au putut grefa în jurul ei n-au permis în niciun fel un control medical mai riguros asupra smintitului. Se pare, dimpotrivă, că s-a încercat, din ce în ce mai mult, eliminarea acestui control medical, care era prevăzut în secolul al XVII-lea în regulamentul anumitor spitale, şi „socializarea” tot mai mare a puterii de decizie care trebuie să recunoască nebunia acolo unde este. Nu e nimic surprinzător în faptul că se mai discută, la începutul secolului al XIX-lea, ca despre o chestiune încă nerezolvată, despre aptitudinea medicilor de a recunoaşte alienarea şi de a o diagnostica. Ceea ce Zacchias, moştenitor al întregii tradiţii a dreptului creştin, acorda fără ezitare autorităţii ştiinţei medicale, îi va putea fi contestat, un secol şi jumătate mai târziu, de Kant, şi refuzat în întregime de Régnault. Şi asta datorită clasicismului şi unui secol de internare.

Analizând lucrurile la nivelul rezultatului, se pare că există doar un decalaj între o teorie juridică a nebuniei, destul de elaborată pentru a-i discerne, cu ajutorul medicinei, limitele şi formele, şi, pe de altă

parte, o practică socială, aproape poliţienească, care o încolţeşte masiv, care utilizează forme de internare pregătite deja pentru represiune şi neglijează să urmărească, în subtilităţile lor, distincţii care sunt făcute pentru şi prin arbitrajul judiciar. Decalaj pe care la prima vedere l-am putea crede absolut normal, în orice caz foarte obişnuit: conştiinţa juridică are obiceiul de a fi mai elaborată şi mai fină decât structurile care trebuie s-o slujească sau instituţiile în care pare să se realizeze. Dar acest decalaj îşi capătă importanţa decisivă şi valoarea deosebită dacă ne gândim că, de fapt, conştiinţa juridică a nebuniei era elaborată de multă vreme, după ce se constituise de-a lungul Evului Mediu şi al Renaşterii, prin intermediul dreptului canonic şi al rămăşiţelor dreptului roman, înainte de a se instaura practica internării. Această conştiinţă nu anticipează practica internării. Ele aparţin unor lumi diferite.

Una ţine de o anume experienţă a persoanei ca subiect de drept, ale cărei forme şi obligaţii le analizăm; cealaltă aparţine unei anumite experienţe a individului ca fiinţă socială. Într-un caz, trebuie să analizăm nebunia în modificările pe care nu se poate să nu le aducă sistemului obligaţiilor; în celălalt, nebunia trebuie luată împreună cu toate înrudirile morale care-i justifică excluderea. Ca subiect de drept, omul se eliberează de responsabilităţile sale chiar în măsura în care este alienat; ca fiinţă socială, nebunia îl compromite până la culpabilitate. Dreptul îşi va perfecţiona deci la infinit analiza nebuniei; şi, într-un sens, se poate spune că tocmai pe fondul unei experienţe juridice a alienării s-a constituit ştiinţa medicală a bolilor mintale. Încă din formulările

jurisprudenţei secolului al XVII-lea se observă anumite structuri rafinate ale psihopatologiei. Zacchias, de exemplu, în vechea *categorie fa tuitas*, a imbecilităţii, distinge niveluri care par să anunţe clasificarea lui Esquirol şi întreaga psihologie a debilităţilor mintale. Pe primul loc al unei ordini descrescătoare, el plasează „proştii”, care pot să depună mărturie, să-şi facă testamentul, să se căsătorească, dar nu să intre în diferite ordine, nici să îndeplinească o anumită sarcină, „căci sunt ca nişte copii care se apropie de pubertate”. Vin apoi imbecilii propriu-zişi (*fatui*); nu li se poate încredinţa nicio responsabilitate; mintea lor este sub vârsta raţiunii, ca a unor copii de mai puţin de şapte ani. Cât despre *stolidi*, stupizi, ei sunt pur şi simplu ca nişte pietre; nu li se poate autoriza niciun act juridic, în afară de testament, şi asta numai dacă au încă destul discernământ pentru a-şi recunoaşte rudele.[245] Sub presiunea conceptelor dreptului şi din necesitatea de a delimita cu precizie personalitatea juridică, analiza alienării nu încetează să se rafineze şi pare să anticipeze unele teorii medicale care o urmează de departe.

Diferenţa este mare, dacă se compară cu aceste analize conceptele care sunt în vigoare în practica internării. Un termen ca „imbecilitate” nu are valoare decât într-un sistem de echivalenţe aproximative, care exclude orice determinare precisă. La Charité de Senlis vom găsi „un nebun devenit imbecil”, un „om altă dată nebun, în prezent minte slabă şi imbecil” 58; locotenentul d’Argenson cere să fie închis „un om de o

245 Zacchias, Quæstiones medico-legales, cartea a II-a, titlul I, întrebarea 7, Lyon, 1674, pp. 127-128.

specie rară, amestecând lucruri foarte opuse: aparenţa bunului-simţ în multe privinţe şi aparenţa unei bestii în multe altele ™9. Dar e şi mai curios să confruntăm cu o jurisprudenţă ca aceea a lui Zacchias foarte rarele certificate medicale care însoţesc dosarele de internare. S-ar spune că nimic din analizele jurisprudenţei n-a trecut în judecata lor. În legătură cu fatuitatea, putem citi, sub semnătura unui medic, un certificat ca acesta: „Am văzut şi vizitat pe numitul Charles Dormont şi, i-am examinat purtarea, mişcarea ochilor, i-am luat pulsul şi l-am urmărit în toate posturile, după ce i-am pus diverse întrebări şi am primit răspunsuri, suntem pe deplin convinşi că numitul Dormont are mintea rătăcită şi bate câmpii şi că a căzut într-o totală şi absolută dementă şi fatuitate.”[246] Avem impresia, citind acest text, că există două accepţii, aproape două niveluri de elaborare a medicinei, după cum este percepută în contextul dreptului sau trebuie să se supună practicii sociale a internării. În primul caz, medicina pune în joc capacităţile subiectului de drept şi prin aceasta pregăteşte o psihologie care va amesteca, într-o unitate neclară, o analiză filosofică a facultăţilor şi o analiză juridică a capacităţii de a contracta şi de a se obliga. Ea se adresează structurilor fine ale libertăţii civile. În celălalt caz, ea pune în joc conduitele omului social şi pregăteşte astfel o patologie dualistă, în termeni de normal şi anormal, sănătos şi bolnav, care scindează în două domenii ireductibile simpla formulă: „Bun de internat”. Structură brută a libertăţii sociale.

---

246 ° Citat în Devaux, L'Art de faire les rapports en chirurgie, Paris, 1703, p. 435.

Unul din eforturile constante ale secolului al XVII-lea a fost acela de a adapta la vechea noţiune juridică de „subiect de drept” experienţa contemporană a omului social. Între ele, gândirea politică a Luminilor postulează în acelaşi timp o unitate fundamentală şi o reconciliere totdeauna posibilă dincolo de conflictele de fapt. Aceste teme au guvernat în tăcere elaborarea noţiunii de nebunie şi organizarea practicilor care o privesc. Medicina pozitivistă a secolului al XIX-lea moşteneşte tot acest efort de la *Aufklärung*. Ea va admite ca deja stabilit şi dovedit faptul că alienarea subiectului de drept poate şi trebuie să coincidă cu nebunia omului social, în unitatea unei realităţi patologice care e analizabilă în termeni de drept şi totodată perceptibilă pentru formele cele mai imediate ale sensibilităţii sociale. Maladia mintală, pe care medicina şi-o va lua drept obiect, va fi fost treptat constituită ca unitate mitică a subiectului incapabil din punct de vedere juridic şi a omului recunoscut ca perturbator al grupului: şi aceasta sub efectul gândirii politice şi morale din secolul al XVIII-lea. Efectul acestei apropieri se observă cu puţin înainte de Revoluţie, când în 1784 Breteuil vrea ca, înaintea internării nebunilor, să existe o procedură juridică mai amănunţită care să comporte interdicţia şi determinarea capacităţii subiectului ca persoană juridică: „În privinţa persoanelor a căror detenţie va fi cerută pentru motive de alienare mintală, justiţia şi prudenţa cer”, le scrie ministrul intendenţilor, „să nu propuneţi ordinele (Regelui) decât când va exista o interdicţie propusă de

judecată.”[247] Ceea ce pregăteşte efortul liberal al ultimei monarhii absolute va realiza codul civil, făcând din interdicţie condiţia indispensabilă a oricărei internări.

Momentul în care jurisprudenţa alienării devine condiţia prealabilă a oricărei internări este şi momentul în care, prin Pinel, este pe cale să se nască o psihiatrie care pretinde că tratează pentru prima dată nebunul ca pe o fiinţă umană. Ceea ce Pinel şi contemporanii săi vor resimţi ca fiind o descoperire a filantropiei şi în acelaşi timp a ştiinţei nu este, în fond, decât reconcilierea conştiinţei divizate în secolul al XVIII-lea. Internarea omului social prevăzută în interdicţia subiectului juridic – aceasta vrea să spună că pentru prima dată omul alienat este recunoscut ca incapabil *şi* ca nebun; extravaganţa sa, percepută imediat de societate, îi limitează, dar fără a o oblitera, existenţa juridică. Prin chiar acest fapt, cele două accepţii ale medicinei se reconciliază – aceea care încearcă să definească structurile fine ale responsabilităţii şi ale capacităţii, şi aceea care ajută doar la declanşarea decretului social al internării.

Toate acestea sunt de o extremă importanţă pentru dezvoltarea ulterioară a medicinei spiritului. Aceasta, în forma ei „pozitivă”, nu este în fond decât suprapunerea celor două experienţe pe care clasicismul le-a juxtapus, fără a le îmbina vreodată definitiv: o experienţă socială, normativă şi dihotomică a nebuniei care pivotează în întregime în jurul

247 E adevărat că Breteuil adaugă: ‚Jn afară de cazul când familiile n-ar fi în stare să suporte cheltuielile procedurii care trebuie să preceadă interdicția. Dar în aceste circumstanțe va trebui ca demența să fie notorie și constatată prin lămuriri foarte precise."

imperativului internării şi se formulează pur şi simplu în stilul „da sau nu”, „inofensiv sau periculos”, „bun de internat sau nu”; şi o experienţă juridică, fin diferenţiată, calitativă, sensibilă la chestiunile de limite şi de grade, şi care caută în toate domeniile de activitate ale subiectului feţele polimorfe pe care le poate lua alienarea. Psihopatologia secolului al XIX-lea (şi a noastră poate şi mai mult) crede că se situează şi îşi ia măsurile în raport cu un *homo natura* sau cu un om normal trecut anterior prin toată experienţa maladiei. De fapt, acest om normal este o creaţie; şi dacă trebuie situat, nu va fi situat într-un spaţiu natural, ci într-un sistem pentru care *socius* şi subiect de drept sunt echivalente; şi, prin urmare, nebunul este recunoscut ca atare nu pentru că o maladie l-a îndepărtat spre marginile normalităţii, ci deoarece cultura noastră l-a situat la punctul de întâlnire între decretul social al internării şi cunoaşterea juridică discernând capacitatea subiecţilor de drept. Ştiinţa „pozitivă” a maladiilor mintale şi sentimentele umanitare care au promovat nebunul la rangul de fiinţă nană n-au fost posibile decât odată ce această sinteză a fost bine fixată. Ea formează într-un fel acel *a priori* concret al oricărei psihopatologii cu pretenţii ştiinţifice.

*

Tot ceea ce, de la Pinel, Tuke şi Wagnitz, a putut indigna buna conştiinţă a secolului al XIX-lea, ne-a ascuns multă vreme cât de polimorfă şi variată putea fi experienţa nebuniei în clasicism. Am fost fascinaţi de boala necunoscută, de alienaţii în lanţuri, de toată această populaţie închisă prin mandate de arestare sau la cererea locotenentului de poliţie. Dar n-am

văzut toate experienţele care se intersectau în aceste practici cu aspect masiv şi despre care am putut crede, la prima vedere, că erau puţin elaborate. De fapt, nebunia a fost, în epoca clasică, cuprinsă în două forme de spitalizare: cea a spitalelor propriu-zise şi cea a internării; a fost supusă la două forme de reperaj: una împrumutată din universul dreptului şi care îi folosea conceptele; cealaltă aparţinând formelor spontane ale percepţiei sociale. Printre toate aceste aspecte diverse ale sensibilităţii faţă de nebunie, conştiinţa medicală nu e inexistentă; dar nu e *autonomă*; cu atât mai puţin trebuie să ne imaginăm că ea e aceea care suportă, chiar în mod obscur, toate celelalte forme de experienţă. Ea e doar localizată în anumite practici ale spitalizării; se află, de asemenea, şi în interiorul analizei juridice a alienării, dar nu constituie esenţialul acesteia. Totuşi rolul ei este important în economia tuturor acestor experienţe şi pentru maniera în care se articulează unele cu altele. Ea e, într-adevăr, cea care pune în legătură regulile analizei juridice şi practica plasării nebunilor în aşezăminte medicale. În schimb, ea pătrunde cu dificultate în domeniul constituit de internare şi de sensibilitatea socială care se exprimă în ea.

Astfel încât vedem conturându-se două sfere străine una de alta. S-ar părea că de-a lungul întregii epoci clasice experienţa nebuniei a fost trăită în două moduri diferite. Va fi fost ca un halou de neraţiune care înconjoară subiectul de drept; el e delimitat de recunoaşterea juridică a iresponsabilităţii şi a incapacităţii, de decretul de interdicţie şi definirea maladiei. Va fi fost un alt halou de neraţiune, acela care înconjoară omul social, şi pe care îl delimitează

conştiinţa scandalului şi totodată practica internării. S-a întâmplat, desigur, ca aceste două domenii să se suprapună parţial; dar, unul faţă de altul, ele au rămas totdeauna excentrice şi au definit două forme ale alienării esenţialmente diferite.

Una este luată drept limitare a subiectivităţii – linie trasată la marginile puterii individului şi care defineşte regiunile iresponsabilităţii sale; această alienare desemnează un proces prin care subiectul este deposedat de libertatea sa prin două mişcări: aceea, naturală, a nebuniei sale, şi aceea, juridică, a interdicţiei, care îl face să cadă sub puterea Altuia: altul în general, reprezentat în speţă de curator. Cealaltă formă de alienare desemnează, dimpotrivă, o conştientizare prin care nebunul este recunoscut, de către societatea în care trăieşte, ca străin în propria patrie; nu este eliberat de responsabilitate, i se atribuie, cel puţin sub forma înrudirii şi a vecinătăţii complice, o culpabilitate morală; este desemnat drept Celălalt, Străinul, Exclusul. Conceptul atât de ciudat de *alienare psihologică*, pe care îl vom considera întemeiat în psihopatologie, nu fără a-l face să beneficieze, de altfel, de echivocurile cu care se va fi putut îmbogăţi într-un alt domeniu al reflecţiei, acest concept nu este în fond decât confuzia antropologică a celor două experienţe ale alienării, una care priveşte fiinţa căzută în puterea Celuilalt şi supusă libertăţii sale, a doua care îl priveşte pe individul devenit Celălalt, străin de asemănarea fraternă dintre oameni. Una se apropie de determinismul maladiei, cealaltă ia mai curând alura unei condamnări etice.

Când secolul al XIX-lea va hotărî să-l spitalizeze pe omul neraţional şi va transforma totodată

internarea într-un act terapeutic care urmăreşte însănătoşirea bolnavului, o va face printr-o lovitură de forţă care reduce la o unitate confuză, dar greu de dezlegat pentru noi, aceste teme diverse ale alienării şi aceste multiple chipuri ale nebuniei cărora raţionalismul clasic le lăsase totdeauna posibilitatea să apară.

Capitolul V
SMINTIŢII

Cele două mari forme de experienţă a nebuniei care se juxtapun în timpul epocii clasice îşi au, fiecare, propriul indice cronologic. Nu în sensul că una ar fi o experienţă elaborată, iar cealaltă un fel de conştiinţă frustă şi prost formulată; ele sunt, fiecare, clar articulate într-o practică foarte coerentă; dar una a fost moştenită, făcând fără îndoială parte dintre datele fundamentale ale neraţiunii occidentale; cealaltă – şi pe ea trebuie s-o examinăm acum – este o creaţie proprie lumii clasice.

În ciuda plăcerii liniştitoare pe care o pot avea istoricii medicinei când recunosc în marea carte a internării chipul familiar şi, pentru ei, etern, al psihozelor halucinatorii, al deficienţelor intelectuale şi al evoluţiilor organice sau al stărilor paranoice, e imposibil să repartizăm pe o suprafaţă nosografică relativ coerentă formulele în numele cărora au fost închişi smintiţii. De fapt, formulele de internare nu prevestesc bolile noastre; ele indică o experienţă a nebuniei pe care analizele noastre patologice o pot intersecta fără a reuşi vreodată să o prezinte în totalitate. Iată, la întâmplare, câţiva internaţi pentru „tulburarea minţii” despre care putem găsi menţiuni în registre: „procesoman înverşunat”, „omul cel mai

obsedat de procese”, „om rău şi cârcotaş”, „om care îşi petrece nopţile şi zilele zăpăcindu-i pe ceilalţi cu cântecele sale şi proferând blasfemiile cele mai oribile”, „purtător de pancarte”, „mare mincinos”, „spirit neliniştit, trist şi posac”. Inutil să ne întrebăm dacă sunt bolnavi şi până la ce punct. Să-i lăsăm psihiatrului grija de a recunoaşte că „posacul” este un paranoic sau de a diagnostica o nevroză obsesională în „această minte tulburată care practică religia după cum îi vine la socoteală”. În aceste formule nu sunt desemnate boli, ci forme de nebunie care ar fi percepute ca punctul extrem al *defectelor*. Ca şi cum, în domeniul internării, sensibilitatea faţă de nebunie n-ar fi autonomă, ci legată de o anumită ordine morală în care ea nu mai apare decât ca o perturbare. Citind toate aceste menţiuni care sunt puse, pe liste, în faţa numelor smintilor, avem impresia că ne aflăm încă în lumea lui Brant sau a lui Erasmus, o lume în care nebunia e în fruntea unei întregi hore a defectelor, a unui dans smintit al vierilor imorale.

Şi totuşi experienţa este diferită. În 1704, este internat la Saint-Lazare un anume abate Bargedé, în vârstă de şaptezeci de ani; a fost închis pentru a fi „tratat ca şi ceilalţi smintiţi”; „principala sa ocupaţie era de a da cu împrumut bani cu dobândă mare şi de a adăuga la asta camăta cea mai odioasă şi cea mai fără de măsură pentru onoarea sacerdoţiului şi a Bisericii. Încă n-a putut fi convins să se căiască de excesele sale, nici să creadă că a face camătă e un păcat. El ţine la reputaţia de a fi avar”[248]. A fost absolut imposibil „să descoperim în el vreun sentiment de

248 B.N. Clairambault, 986.

milă”. Bargedé este smintit nu pentru că a pierdut uzul raţiunii, ci pentru că el, om al Bisericii, se ocupă cu camăta, pentru că nu manifestă niciun pic de milă şi nu e încercat de nicio remuşcare, pentru că a căzut la marginea ordinii morale care îi e proprie. Această judecată nu trădează neputinţa de a decreta, în cele din urmă, maladia; nici tendinţa de a condamna moral nebunia; ci acest aspect, esenţial desigur pentru a înţelege epoca clasică: nebunia devine perceptibilă pentru ea în forma eticii.

La limită, raţionamentul ar putea în mod paradoxal să conceapă o nebunie în care raţiunea nu ar fi perturbată, dar care s-ar recunoaşte prin faptul că întreaga viaţă morală e falsificată, că voinţa nu este bună. În calitatea voinţei, şi nu în integritatea raţiunii constă, în final, secretul nebuniei. Cu un secol înainte ca Şade şi cazul său să fi torturat conştiinţa medicală a lui Royer-Collard[249][250], e ciudat să observăm că şi locotenentul d’Argenson şi-a pus întrebări asupra unui caz oarecum analog – din aceeaşi substanţă: „O femeie în vârstă de şaisprezece ani al cărei soţ se numeşte Beaudoin… strigă în gura mare că nu îşi va iubi niciodată soţul, că nu există lege care să-i ordone asta, că fiecare este liber să dispună de sufletul şi de corpul său cum îi place, dar că e o crimă să-l dăruieşti pe unul fără celălalt”. Şi locotenentul de poliţie adaugă: „Am vorbit cu ea de două ori şi, cu toate că m-am obişnuit de mai mulţi ani cu discursurile neruşinate şi ridicole, n-am putut să nu fiu surprins de raţionamentele pe care această femeie îşi sprijină

249 Cf. Scrisoare adresată lui Fouché; citată supra, cap. III, p. 115.

250 Notes de René d'Argenson, Paris, 1866, pp. 111-112.

sistemul. Căsătoria nu e, propriu-zis, decât o încercare, în opinia ei…” 3 La începutul secolului al XIX-lea, Şade va fi lăsat să moară la Charenton; în primii ani ai secolului al XVIII-lea, încă se ezită când e vorba să fie închisă o femeie despre care trebuie să se recunoască faptul că are destulă minte. Ministrul Pontehartrain îl refuză chiar pe d’Argenson când îi cere s-o ţină câteva luni în Refugiu: „Prea mult”, notează el, „a i se vorbi cu asprime”. Şi totuşi d’Argenson nu e departe de a pune să fie tratată ca şi ceilalţi smintiţi: „Faţă de atâtea impertinenţe, eram înclinat s-o cred nebună”. Suntem pe calea ce va fi numită în secolul al XIX-lea „nebunie morală”; dar mai important este că vedem apărând aici tema unei nebunii care stă în întregime pe o voinţă greşită, pe *eroare etică*. De-a lungul întregului

Ev Mediu şi multă vreme în timpul Renaşterii nebunia fusese legată de Rău, dar sub forma transcendenţelor imaginare; de-acum înainte, ele vor comunica pe căi mai ascunse ale alegerii individuale şi ale relei intenţii.

Nu trebuie să ne mirăm de această indiferenţă pe care epoca clasică pare s-o afişeze faţă de împărţirea în nebunie şi greşeală, alienare şi răutate. Această indiferenţă încă nu este a unei ştiinţe prea fruste, ea ţine de o echivalenţă aleasă în mod concertat şi stabilită în cunoştinţă de cauză. Nebunia şi crima nu se exclud, dar nu se confundă într-un concept indistinct; ele se implică una pe alta în interiorul unei conştiinţe care va fi tratată cât se poate de rezonabil, şi în funcţie de circumstanţe, prin închisoare sau prin spital. În timpul războiului de succesiune din Spania a fost închis la Bastilia un anume conte d’Albuţerre,

care se numea în realitate Doucelin. Se pretindea moştenitorul coroanei de Castilia, „dar oricât de nemăsurată i-ar fi nebunia, iscusinţa şi răutatea să merg şi mai departe; el afirmă sub jurământ că Sfânta Fecioară îi apare o dată la opt zile; că Dumnezeu îi vorbeşte adesea faţă în faţă... Cred... că acest prizonier trebuie închis la spital pe viaţă, ca unul dintre smintiţii cei mai periculoşi, sau trebuie să-l uităm la Bastilia ca pe un scelerat de prim rang; cred chiar că ultima soluţie e cea mai sigură şi, prin urmare, cea mai convenabilă”[251]. Nebunia şi crima nu se exclud, ci există o implicare ce le leagă. Subiectul poate fi ceva mai smintit sau ceva mai criminal, dar până la urmă cea mai extremă nebunie va fi încă obsedată de răutate. Tot în legătură cu Doucelin, d’Argenson notează mai târziu: „Cu cât părea mai docil, cu atât aveam motive să credem că extravaganţele sale ascundeau multă afecţiune sau maliţie”. Iar în 1709 „e mult mai puţin ferm asupra retractării himerelor sale, şi ceva mai imbecil”. Acest joc al complementarităţii apare cu claritate într-un alt raport al locotenentului d’Argenson în legătură cu Thadée Cousini, „rău călugăr”; fusese închis la Charenton; în 1715, „continuă să fie necredincios când raţionează şi absolut imbecil când încetează să raţioneze. Astfel, deşi pacea generală trebuia să ducă la eliberarea lui ca spion, starea minţii lui şi onoarea

---

2514 Archives Bastille, Ravaisson, vol. XI, p. 243.

5 Ibid., p. 199.

6 Dictionnaire de droit et de pratique, articolul „Folie", vol. I, p. 611. Cf. titlul XXVIII, art. 1, din ordonanța criminală din 1670: „Furiosul sau smintitul, nea- vând nici un fel de voință, nu trebuie să fie pedepsit, fiind el pedepsit destul de propria sa nebunie."

religiei, nu permit acest lucru’™. Suntem la extrema opusă acelei reguli fundamentale a dreptului după care „adevărata nebunie scuză totul ™. În lumea internării, nebunia nu explică şi nu scuză nimic; ea intră în complicitate cu răul, pentru a-l multiplica, a-l face mai insistent şi mai periculos şi a-i împrumuta noi chipuri.

Despre un calomniator care e nebun am spune că vorbele sale sunt delirante, într-atât ne-am obişnuit să considerăm nebunia ca adevăr ultim şi totodată inocent al omului; în secolul al XVII-lea, tulburarea minţii se adaugă calomniei în aceeaşi totalitate a răului; este închis la Charité de Senlis pentru „calomnii şi slăbiciuni ale spiritului” un om „cu un caracter violent, turbulent şi superstiţios, pe deasupra mare mincinos şi calomniator”[252]. În furie, atât de des menţionată în registrele de internare, violenţa nu-i sustrage răutăţii ceea ce ţine de nebunie, ci ansamblul lor formează un fel de unitate a răului abandonat lui însuşi, într-o libertate nestăvilită. D’Argenson cere internarea unei femei în Refugiu „nu numai pentru moravurile sale desfrânate, ci pentru nebunia sa care merge adesea până la furie şi care aparent o va face fie să se desprindă de soţul ei, fie să-şi ia viaţa cu prima ocazie”[253]. Totul se petrece ca şi cum explicaţia psihologică ar dubla incriminarea morală, în timp ce de foarte multă vreme noi ne-am obişnuit să stabilim între ele un raport de scădere.

Dacă unelteşte atât de spontan cu răutatea, nebunia involuntară, aceea care pare să pună

252 Arsenal, ms. 12707.

253 Notes de René d'Argenson, p. 93.

stăpânire pe om în ciuda voinţei sale, nu e deloc diferită, în esenţa sa secretă, de aceea care e simulată intenţionat de subiecţi lucizi. Între ele, în orice caz, există o înrudire fundamentală. Dreptul, dimpotrivă, încearcă să distingă cât se poate de riguros alienarea simulată de cea autentică, pentru a nu-l condamna la pedeapsa pe care crima sa ar fi meritat-o „pe acela care e *într-adevăr* atins de nebunie”[254]. Această distincţie nu se face în internare: nebunia reală nu valorează mai mult decât nebunia simulată. În 1710 fusese închis la Charenton un tânăr de douăzeci şi cinci de ani care îşi spunea don Pedro de Jesus şi pretindea că este fiul regelui Marocului. Până atunci e considerat pur şi simplu nebun. Dar apare bănuiala că se preface; n-a fost lună la Charenton „în care să nu mărturisească faptul că este în toate minţile; acceptă că nu e fiul regelui Marocului; dar susţine că tatăl său este guvernator de provincie şi nu se poate hotărî să-şi abandoneze toate himerele”. Nebunie reală şi demenţă imitată se juxtapun, ca şi cum minciuni interesate ar veni să completeze himerele neraţiunii. În orice caz, „ca să-l pedepsesc pentru impostura şi nebunia sa afectată, mă gândesc”, îi scrie d’Argenson lui Pontehartrain, „că va fi potrivit să-l readuc la Bastilia”. În final e trimis la Vincennes; cinci ani mai târziu himerele par să fie mai numeroase decât minciunile; dar va trebui să moară la Vincennes, printre prizonieri: „Are mintea foarte tulbure; vorbeşte fără şir; şi îl apucă adesea accese de furie, ultimul fiind cât pe ce să coste viaţa unuia dintre

254 Cl.-J. de Ferrière, Dictionnaire de droit et de pratique, articolul „Folie", vol. I, p. 611; sublinierea ne aparţine.

camarazii săi; astfel că totul pare să pledeze pentru continuarea detenţiei.”] o Nebunia fără intenţia de a părea nebun sau simpla intenţie fără nebunie beneficiază de acelaşi tratament, probabil pentru că au, în mod obscur, aceeaşi origine: răul său, cel puţin, o voinţă perversă. Trecerea de la una la alta va fi deci uşoară şi se admite lesne că devii nebun prin simplul fapt de a fi vrut să fii astfel. În legătură cu un om „având nebunia de a voi să vorbească Regelui fără să fi vrut vreodată să-i spună unui ministru ce avea să-i spună Regelui”, d’Argenson scrie: „A făcut atâta pe smintitul, fie la Bastilia, fie la Bicêtre, încât chiar a devenit nebun; vrea în continuare să-i vorbească Regelui în particular şi, când i se cere să se explice asupra acestui subiect, se exprimă în termeni care nu au cea mai mică aparenţă de raţiune.”[255][256]

Observăm în ce măsură experienţa nebuniei care se exprimă şi se formează în practica internării este străină de aceea care, începând cu dreptul roman şi jurişţii secolului al XIII-lea, se află formulată în conştiinţa juridică. Pentru oamenii legii, nebunia atinge esenţialmente raţiunea, şi prin aceasta alterează voinţa, făcând-o inocentă: „Nebunia sau extravaganţa este o alienare a minţii, o tulburare a raţiunii care ne împiedică să distingem adevăratul de fals şi care, printr-o agitaţie continuă a spiritului, îl face pe cel atins de ea incapabil să-şi dea vreun consimţământ. ™2 Esenţialul este deci de a şti dacă nebunia e reală şi care e gradul ei; cu cât va fi mai profundă, cu atât voinţa subiectului va fi considerată

255 Archives Bastille, Ravaisson, vol. XIII, p. 438.

256 Bibliothèque de droit français, articolul „furiosus".

inocentă. Bouchet raportează mai multe hotărâri „care au ordonat ca oamenii ce-şi omorâseră într-un acces de furie chiar cele mai apropiate rude să nu fie pedepsţi” ™. Dimpotrivă, în lumea internării nu contează să se ştie dacă raţiunea a fost efectiv atinsă; în cazul în care este, şi uzul ei se vede astfel înlănţuit, e mai întâi printr-o flexiune a voinţei, care nu poate fi absolut inocentă, pentru că nu este de ordinul consecinţelor. Această punere în cauză a voinţei în experienţa nebuniei aşa cum e ea denunţată de internare nu este, evident, explicită în textele care s-au putut păstra; dar se trădează prin motivaţii şi prin modurile de internare. Este vorba deci despre un întreg raport obscur între nebunie şi rău, raport care nu mai trece, ca în timpul Renaşterii, prin toate puterile surde ale lumii, ci prin acea putere individuală a omului care este voinţa sa. Astfel, nebunia se înrădăcinează în lumea morală.

Dar nebunia este cu totul altceva decât pandemoniul tuturor defectelor şi al tuturor ofenselor aduse moralei. În experienţa pe care o trăieşte clasicismul şi în refuzul pe care i-l opune el nebuniei nu este vorba doar despre reguli morale, ci de o întreagă conştiinţă etică. Ea e cea care veghează asupra nebuniei, şi nu o sensibilitate scrupuloasă. Iar dacă omul clasic îi percepe tumultul, acesta nu porneşte de la ţărmul unei pure şi simple conştiinţe rezonabile, ci de la înălţimea unui act de raţiune care inaugurează o alegere etică.

Luată în formularea sa cea mai simplă şi sub aspectele sale exterioare, internarea pare să indice că raţiunea clasică a înlăturat toate puterile nebuniei şi că a ajuns să stabilească o linie de partaj decisivă

chiar la nivelul instituţiilor sociale. Într-un sens, internarea apare ca un exorcism reuşit. Totuşi, această percepţie morală a nebuniei, care este evidentă până şi în formele internării, trădează fără îndoială un partaj încă nesigur. El dovedeşte că neraţiunea, în epoca clasică, nu e alungată la marginile unei conştiinţe raţionale puternic închise asupra ei înseşi; ci că opoziţia ei faţă de raţiune se menţine încă în spaţiul deschis de o alegere şi de o libertate. Indiferenţa la orice formă de distincţie riguroasă între greşeală şi nebunie indică o regiune mai profundă, în conştiinţa clasică, în care delimitarea raţiune-neraţiune se împlineşte ca o opţiune decisivă în care este vorba despre o voinţă esenţială, şi poate cea mai responsabilă, a subiectului. E cât se poate de limpede că această conştiinţă nu o găsim enunţată într-o manieră explicită în practicile internării, nici în justificările lor. Dar ea nu a rămas tăcută în secolul al XVII-lea. Reflecţia filosofică i-a dat o formulare care ne permite s-o înţelegem pe o altă cale.

Am văzut prin ce decizie ocolea Descartes, în mersul îndoielii, posibilitatea de a fi smintit; în timp ce toate celelalte forme de eroare şi de iluzie înconjurau o regiune a certitudinii, dar eliberau pe de altă parte o formă a adevărului, nebunia era exclusă, nelăsând nicio urmă, nicio cicatrice pe suprafaţa gândirii. În regimul îndoielii şi în mişcarea sa spre adevăr nebunia era nulă ca eficacitate. Este timpul, acum, să ne întrebăm de ce şi dacă Descartes a ocolit problema în măsura în care aceasta era insurmontabilă sau dacă acest refuz al nebuniei ca instrument al îndoielii n-are cumva sens la nivelul istoriei culturii – trădând un nou statut al neraţiunii în lumea clasică. Se pare că

nebunia nu intervine în economia îndoielii pentru că ea este în acelaşi timp mereu prezentă şi mereu exclusă din actul de a se îndoi şi din voinţa care îl animă de la început. Tot drumul care merge de la proiectul iniţial al raţiunii până la primele fundamente ale ştiinţei se întinde de-a lungul unei nebunii din care se salvează neîncetat printr-o prejudecată etică – nimic altceva decât voinţa hotărâtă să se menţină trează –, actul de a se ocupa „doar de cercetarea adevărului” ™. Există o permanentă tentaţie de a dormi şi de a se abandona himerelor, care ameninţă raţiunea şi care e dominată de decizia, mereu reluată, de a deschide ochi asupra adevărului: „O anume lene mă poartă îndărăt, spre deprinderile vieţii. La fel cum un sclav care se bucura, poate, de o închipuită libertate în somn, se teme să se deştepte, în clipa când începe să-şi dea seama că doarme, şi reînchide ochii încet, (…) mă tem de a mă trezi. ™5 Pe drumul îndoielii, putem îndepărta dintr-odată nebunia, pentru că îndoiala, chiar în măsura în care e metodică, este învăluită în această voinţă de trezire care e, în fiecare clipă, o smulgere voluntară din complezenţele nebuniei. Aşa cum gândirea care se îndoieşte implică gândirea şi pe cel care gândeşte, *voinţa* de a se îndoi a exclus deja farmecele involuntare ale neraţiunii şi posibilitatea nietzscheană a filosofului nebun. Cu mult înainte de Cogito, există o foarte arhaică implicare a voinţei şi a alegerii între raţiune şi neraţiune. Raţiunea clasică nu întâlneşe etica la capătul adevărului ei, sub forma legilor morale; etica, alegere împotriva neraţiunii, este prezentă de la originea oricărei gândiri concertate; iar suprafaţa sa, indefinit prelungită de-a lungul reflecţiei, arată traiectoria unei

libertăţi care e chiar iniţiativa raţiunii.

În epoca clasică, raţiunea ia naştere în spaţiul eticii. Şi este, fără îndoială, ceea ce conferă recunoaşterii nebuniei în această epocă – sau, cum vom vedea, nerecunoaşterii sale – stilul ei particular. Orice nebunie ascunde o opţiune, aşa cum orice raţiune ascunde o alegere liber realizată. Aceasta se poate ghici în imperativul insistent al îndoielii carteziene; dar însăşi alegerea, această mişcare constitutivă a raţiunii, în care neraţiunea este în mod liber exclusă, se dezvăluie în întregime în gândirea lui Spinoza şi în eforturile neîmplinite ale *Tratatului despre îndreptarea intelectului*. Raţiunea se afirmă aici mai întâi ca decizie împotriva întregii neraţiuni a lumii, cu conştiinţa limpede că „tot ce se întâmplă de cele mai multe ori în viaţa obişnuită este zadarnic şi fără însemnătate”; este vorba deci de a pleca în căutarea unui bine „care, după ce a fost găsit şi dobândit, să ne îngăduie să gustăm veşnic o plăcere neîncetată şi supremă”: un fel de pariu etic, care va fi câştigat atunci când se va descoperi că exerciţiul libertăţii se înfăptuieşte în plenitudinea concretă a raţiunii care, prin unitatea sa cu natura luată în totalitatea ei, înseamnă acces la o natură superioară. „Care este deci această natură? Vom

14 Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe*, trad. de Daniela Rovenţa-Frumuşani şi Alexandru Boboc, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1990, p. 130.

15 Descartes, „Întâia meditaţie”, în *Meditaţii* despre *filosofia primă*, trad. rom. cât., p. 251.

arăta la locul potrivit că această metodă constă

în cunoaşterea unităţii pe care o are sufletul cu întreaga natură”. i6 Libertatea pariului se desăvârşeşte deci într-o unitate în care dispare ca alegere şi se realizează ca necesitate a raţiunii. Dar această realizare n-a fost posibilă decât pe fondul nebuniei înlăturate şi manifestă până la capăt pericolul permanent al acesteia. În secolul al XIX-lea, raţiunea va încerca să se situeze în raport cu neraţiunea pe terenul unei necesităţi pozitive, şi nu în spaţiul liber al unei alegeri. De atunci refuzul nebuniei nu va mai fi excluderea etică, ci distanţa deja acordată; raţiunea nu va mai trebui să se departajeze de nebunie, ci să se recunoască totdeauna anterioară ei, chiar dacă i se întâmplă să se alieneze. Dar atâta timp cât clasicismul menţine această alegere fundamentală drept condiţie a exerciţiului raţiunii, nebunia iese la iveală în lumina libertăţii.

În momentul în care secolul al XVIII-lea internează ca smintită o femeie care „practică religia după cum o taie capul” sau un preot pentru că nu se găseşte în el niciunul din semnele milei, judecata care condamnă nebunia sub această formă nu ascunde o presupoziţie morală; manifestă doar distincţia etică între raţiune şi nebunie. Doar o conştiinţă „morală”, în sensul în care va fi ea înţeleasă de secolul al XIX-lea, va putea fi indignată de tratamentul inuman pe care epoca precedentă l-a impus nebunilor – sau se va mira că nu au fost îngrijiţi în spitale într-o epocă în care atâţia medici scriau lucrări savante despre natura şi tratamentul furiei, al melancoliei sau al isteriei. De fapt, medicina ca ştiinţă pozitivă nu putea avea influenţă asupra distincţiei etice din care se năştea orice raţiune posibilă. Pericolul nebuniei, pentru

gândirea clasică, nu desemnează niciodată tulburarea, patosul uman al raţiunii încarnate; ci trimite la regiunea de unde distrugerea libertăţii trebuie să dea naştere, împreună cu raţiunea, însuşi chipul omenesc. În epoca lui Pinel, când raportul fundamental al eticii cu raţiunea se va fi inversat într-un raport secund al raţiunii cu morala şi când nebunia nu va mai fi decât un avatar venit fără voie, din exterior, asupra raţiunii, se va descoperi cu groază situaţia nebunilor din celulele ospiciilor. Se va manifesta indignarea că nişte „nevinovaţi" au fost trataţi ca „vinovaţi". Ceea ce nu înseamnă că nebunia şi-a primit în sfârşit statutul uman sau că evoluţia patologiei mintale iese pentru prima dată din preistoria sa barbară; ci că omul şi-a modificat raportul originar cu nebunia şi că nu îl mai percepe decât reflectat pe suprafaţa lui însuşi, în accidentul uman al maladiei. Atunci el va considera ca inuman să-i laşi pe nebuni să putrezească în fundul caselor de corecţie şi al sectoarelor pentru furioşi, neînţelegând că, pentru omul clasic, posibilitatea nebuniei este contempo

16 Spinoza, *Tratatul despre îndreptarea intelectului*, trad. de Alexandru Posescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, pp. 6 – 10.

rană cu o alegere constitutivă a raţiunii şi în consecinţă a omului însuşi. Astfel încât nu poate fi vorba, în secolele al XVII-lea sau al XVIII-lea, de a trata „uman" nebunia: căci ea este întru totul inumană, formând, ca să spunem aşa, cealaltă latură a unei alegeri care îi deschide omului liberul exerciţiu al naturii sale raţionale. Nebunii printre corecţionari: nu există aici nici orbire, nici confuzie, nici prejudecăţi, ci

intenţia deliberată de a lăsa nebunia să vorbească limba care îi e proprie.

*

Această experienţă a unei alegeri şi a unei libertăţi, contemporane raţiunii, stabileşte cu o claritate evidentă pentru omul clasic o continuitate care se extinde, neîntreruptă, de-a lungul neraţiunii: tulburare a moravurilor şi tulburare a minţii, nebunie veritabilă şi simulată, deliruri şi minciuni, toate aparţin în fond aceluiaşi pământ natal şi au dreptul la acelaşi tratament.

Şi totuşi, nu trebuie să uităm că „smintiţii” ocupă, ei înşişi, un loc aparte în lumea internării. Statutul lor nu se rezumă la a-i trata ca pe nişte corecţionari. În sensibilitatea generală faţă de neraţiune, există un fel de modulaţie particulară care priveşte nebunia propriu-zisă şi se adresează celor pe care îi numim, fără o distincţie semantică precisă, smintiţi, minţi alienate sau tulburate, extravaganţi, demenţi.

Această formă aparte a sensibilităţii conturează chipul propriu al nebuniei în lumea neraţiunii. Ea priveşte în primul rând scandalul. În forma sa cea mai generală, internarea se explică sau în orice caz se justifică prin voinţa de a evita scandalul. Ea semnalează chiar, prin aceasta, o schimbare importantă în conştiinţa răului. Renaşterea adusese în mod liber la lumina zilei formele neraţiunii; scandalul public dădea răului putere de exemplu şi de răscumpărare. Gilles de Rais, acuzat, în secolul al XV-lea, că a fost şi este „eretic, recăzut în erezie, vrăjitor, sodomit, invocator al spiritelor rele, ghicitor, ucigaş de nevinovaţi, apostat al credinţei, idolatru, nesocotind

abaterea de la credinţă ™7, sfârşeşte prin a recunoaşte aceste crime „care sunt suficiente pentru a duce la moarte 10.000 de persoane” în mărturie extrajudiciară; el îşi reîncepe mărturisirile în latineşte în faţa tribunalului; apoi cere, de bunăvoie, ca „numita mărturie făcută tuturor şi fiecăruia dintre cei de faţă, din care cea mai mare parte nu ştiau latina, să fie publicată în limba poporului şi prezentată acestuia, şi pentru ruşinea lui să fie publicate şi mărturisite numitele delicte săvârşite, spre a obţine mai uşor iertarea păcatelor şi graţia

17 Art. 41 al actului de acuzare, trad. fr. citată de Hermandez, *Le Procès inquisitorial de Gilles de Rais*, Paris, 1922.

lui Dumnezeu pentru abolirea păcatelor comise de el” i8. La procesul civil, aceeaşi mărturisire este cerută în faţa poporului adunat: „I s-a spus de către Monseniorul Preşedinte să-şi prezinte cazul pe de-a-ntregul, iar ruşinea pe care ar simţi-o ar fi ca o uşurare a pedepsei pe care ar trebui s-o suporte”. Până în secolul al XVII-lea, răul, în tot ce poate avea el mai violent şi mai inuman, nu poate fi compensat şi pedepsit decât dacă e scos la iveală. Numai lumina în care au loc mărturia şi pedeapsa poate echilibra noaptea din care a ieşit răul. Există un ciclu de împlinire a răului care trebuie să treacă în mod necesar prin mărturisirea publică şi manifestare, înainte de a atinge desăvârşirea care îl suprimă.

Internarea, dimpotrivă, trădează o formă de conştiinţă pentru care inumanul nu poate provoca decât ruşinea. Există aspecte ale răului care au o asemenea putere de contagiune, o aşa forţă de scandal, încât orice publicitate le-ar multiplica la

infinit. Numai uitarea le poate desfiinţa. În legătură cu un caz de otrăvire, Pontehartrain prescrie nu tribunalul public, ci secretul unui azil: „Cum informaţiile care au fost date priveau o parte a Parisului, Regele n-a crezut de cuviinţă să pună să se facă proces atâtor persoane, dintre care multe ajunseseră la crime fără să le cunoască, iar altele se lăsaseră purtate spre ele doar din uşurinţa de a le face; Majestatea Sa a hotărât aceasta cu atât mai mult cu cât este convinsă că există anumite crime care trebuie cu desăvârşire uitate.”[257] În afară de pericolele exemplului, onoarea familiilor şi a religiei este suficientă pentru a recomanda un subiect pentru o casă de internare. Iată ce se spune despre un preot care trebuie trimis la Saint-Lazare: „Astfel, un cleric ca acesta nu e niciodată ascuns cu prea multă grijă pentru a salva onoarea religiei şi a sacerdoţiului”. 2° Chiar şi către sfârşitul secolului al XVIII-lea, Malesherbes va apăra internarea ca pe un drept al familiilor care vor să scape de dezonoare. „Josnicia este pusă în rândul acţiunilor pe care ordinea publică nu ne permite să le tolerăm… Se pare că onoarea unei familii cere să îndepărtăm din societate pe acela care, prin moravuri rele şi abjecte, îi face să roşească pe părinţii săi”. 21 Invers, ordinul de eliberare este dat atunci când pericolul scandalului e îndepărtat şi onoarea familiilor sau a Bisericii nu mai poate fi atinsă. Abatele Bargedé era închis deja de multă vreme; în ciuda cererilor sale, niciodată nu i s-a autorizat ieşirea; dar iată că bătrâneţea şi infirmitatea

257 A șasea ședință a procesului (în Proces de Gilles de Rais, Paris, 1959), p. 232.

au făcut scandalul imposibil: „În rest, paralizia sa continuă”, scrie d’Argenson: „El nu poate nici să scrie, nici să se iscălească; cred că eliberarea sa ar fi o dovadă de dreptate şi de milă”. 22 Toate aceste forme ale răului care se învecinează cu neraţiunea trebuie să fie închise. Clasicismul încearcă în faţa inamicului o pudoare pe care Renaşterea nu o resimţise niciodată.

Or, în această închidere, există o excepţie. Aceea rezervată nebunilor.23 Era desigur un foarte vechi obicei al Evului Mediu acela de a-i arăta pe smintiţi. În unele *Narrtürmer* din Germania se făcuseră ferestre cu gratii care permiteau să fie observaţi din exterior nebunii agăţaţi de ele. Ei formau astfel un spectacol la porţile oraşului. Ciudat este că acest obicei n-a dispărut în momentul în care se reînchideau porţile azilurilor, ci, dimpotrivă, s-a dezvoltat, căpătând la Paris şi la Londra un caracter aproape instituţional. În 1815, dacă e să credem un raport prezentat în Camera Comunelor, spitalul din Bethleem îi arată pe furioşi pentru un penny în fiecare duminică. Or, venitul anual al acestor vizite se ridică la aproape 400 de livre; ceea ce presupune cifra uimitor de mare de 96.000 de vizite pe ani în Franţa, plimbarea la Bicêtre şi spectacolul marilor smintiţi rămâne până la Revoluţie una dintre distracţiile duminicale ale burghezilor de pe malul stâng. Mirabeau relatează în *Observations d’un voyageur anglais* că nebunii de la Bicêtre erau arătaţi „ca nişte animale ciudate oricărui bădăran care voia să dea o para”. Gardianul va arăta nebunii tot aşa cum la târgul Saint-Germain scamatorul îşi prezintă maimuţele dresatei Unii temniceri erau foarte reputaţi pentru abilitatea lor de a-i pune să facă nenumărate dansuri şi acrobaţii cu

preţul câtorva lovituri de bici. Singura atenuare care s-a găsit la sfârşitul secolului al XVIII-lea a fost de a trece în seama smintiţilor grija de a-i arăta pe nebuni, ca şi cum nebunia însăşi era datoare să depună mărturie despre ceea ce este. „Să nu calomniem natura umană. Călătorul englez are dreptate să privească prezentarea nebunilor ca fiind dincolo de cea mai inimaginabilă cruzime. Am spus-o deja. Se găseşte remediu pentru orice. Nebunii înşişi sunt însărcinaţi, în perioadele lor lucide, să-şi

22 B.N. Fonds Clairambault, 986.

23 S-a întâmplat, dar foarte târziu, fără îndoială sub influenţa practicii care-i privea pe nebuni, ca şi venericii să fie arătaţi. Părintele Richard, în *Memoriile* sale, povesteşte vizita pe care le-a făcut-o prinţul de Conde împreună cu ducele D'Enghien pentru „a-i inspira oroarea faţă de viciu" (f. 25).

24 Ned Ward, în *London* Spy, citează cifra de2 pence. Nu e exclus ca în cursul secolului al XVIII-lea preţul de intrare să fi scăzut.

25 „Toată lumea era admisă odinioară să viziteze Bicêtre, şi când era timp frumos veneau cel puţin 2000 de persoane pe zi. Cu banii în mână, erai condus de un ghid în compartimentul smintiţilor" (*Mémoires de Père Richard*, loc. cit., f. 61). Erau vizitaţi un preot irlandez „care dormea pe paie", un căpitan de vas pe care vederea oamenilor îl înfuria, „căci tocmai nedreptatea omenească îl înnebunise", un tânăr „care cânta într-un mod fermecător" (*ibid.*).

arate tovarăşii, care, la rândul lor, le fac acelaşi serviciu. Astfel gardienii acestor nefericiţi se bucură de beneficiile pe care acest spectacol li le procură, fără a avea o insensibilitate la care, fără îndoială, n-ar

putea niciodată să ajungă. „6 Iată nebunia erijată în spectacol dincolo de liniştea azilurilor şi devenind, pentru bucuria tuturor, scandal public. Neraţiunea se ascundea în discreţia caselor de internare; dar nebunia continuă să fie prezentă pe scena lumii. Cu mai multă strălucire decât oricând. Se va merge chiar, sub Imperiu, mai departe decât merseseră Evul Mediu şi Renaşterea; ciudata confrerie a Corabiei albastre dădea altă dată spectacole în care era mimată nebunia27; acum nebunia însăşi, nebunia în carne şi oase e în reprezentaţie. Coulmier, director la Charenton, organizase în primii ani ai secolului al XIX-lea acele faimoase spectacole în care nebunii jucau când rolul de actori, când pe cel de spectatori priviţi. „Alienaţii care asistau la aceste reprezentaţii teatrale erau obiectul atenţiei, al curiozităţii unui public uşuratic, inconsecvent şi uneori răutăcios. Atitudinile ciudate ale acestor nenorociţi, imuta lor, provocau râsul batjocoritor, mila jignitoare a asistenţei. „8 Nebunia devenise pur spectacol, într-o lume asupra căreia Şade îşi întinde suveranitatea29 şi care este oferită, ca distracţie, bunei conştiinţe a unei raţiuni sigure de ea însăşi. Până la începutul secolului al XIX-lea şi până la indignarea lui Royer-Collard, nebunii rămân nişte monştri – adică fiinţe sau lucruri care merită să fie arătate.

Internarea ascunde neraţiunea şi trădează ruşinea pe care o suscită; dar desemnează explicit nebunia; o arată cu degetul. Dacă, pentru cea dintâi, importantă este evitarea scandalului, pentru cea de-a doua contează organizarea lui. Ciudată contradicţie: epoca clasică învăluie nebunia într-o experienţă globală a neraţiunii; îi resoarbe formele singulare, pe

care le individualizaseră atât de bine Evul Mediu şi Renaşterea, într-o aprehensiune generală în care se învecinează nediferenţiat cu toate formele neraţiunii. Dar în acelaşi timp epoca clasică îi atribuie tocmai acestei nebunii un indiciu particular: nu al maladiei, ci al scandalului exaltat. Nu există însă nimic comun între această manifestare organizată a nebuniei în secolul al XVIII-lea şi libertatea în care ieşea la lumină în timpul Renaşterii. Atunci, era prezentă peste tot şi amestecată cu fiecare experienţă prin imaginile sau pericolele sale. În timpul perioadei clasice, este arătată, dar de partea cealaltă a gratiilor; dacă se manifestă, o face de la distanţă, sub privirea unei raţiuni care nu mai e înrudită cu

26 Mirabeau, *Observations d'un voyageur anglais*, 1788, p. 213, nota 1.

27 Cf. *supra*, cap. I.

28 Esquirol, „Mémoire historique et statistique de la Maison Royale delharenton", în *Des maladies mentales*, II, p. 222.

29 *Ibid*.

ea şi nu mai trebuie să se simtă compromisă de o prea mare asemănare. Nebunia a devenit ceva de privit: nu mai e monstru ascuns în sine, ci animal cu mecanisme ciudate, bestialitate în care omul, de multă vreme, este abolit. „Pot să concep foarte bine un om fără mâini, fără picioare, fără cap (pentru că numai experienţa ne învaţă că este mai necesar capul decât picioarele). Dar nu pot concepe omul fără gândire: ar fi o piatră sau un animal". 3°

*

În al său *Rapport sur le service* des aZzenés Desportes descrie celulele de la Bicêtre, aşa cum

existau ele la sfârşitul secolului al XVIII-lea: „Nenorocitul care nu avea altă mobilă decât acest culcuş de paie, stând proptit de perete cu capul, cu picioarele şi cu corpul, nu se putea bucura de somn fără să fie muiat de apa care şiroia din acea grămadă de pietre”. Cât despre celulele de la Salpêtrière, ceea ce făcea „locuinţa şi mai funestă, adesea mortală, este că iarna, când creşteau apele Senei, aceste carcere situate la nivelul canalelor nu numai că deveneau mult mai insalubre, dar, pe deasupra, erau un loc de refugiu pentru o mulţime de şobolani mari, care se aruncau noaptea asupra nenorociţilor închişi acolo şi îi rodeau peste tot pe unde-i puteau ajunge; s-au găsit nebuni cu picioarele, mâinile şi faţa sfâşiate de muşcături adesea periculoase, din pricina cărora mulţi dintre ei au murit”. Dar acolo sunt carcerele şi celulele rezervate de multă vreme alienaţilor celor mai periculoşi şi mai agitaţi. Dacă sunt mai calmi şi nimeni nu are a se teme de ei, sunt înghesuiţi în celule mai mult sau mai puţin largi. Unul dintre discipolii cei mai activi ai lui Tuke, Godfrey Higgins, obţinuse dreptul, plătit cu 20 de livre, de a vizita azilul din York în calitate de inspector benevol. În cursul unei vizite, descoperă o uşă care fusese disimulată cu grijă şi găseşte o cameră care nu măsura 8 picioare pe fiecare latură (în jur de 6 metri pătraţi), în care noaptea locuiau, de obicei, 13 femei; ziua trebuiau să trăiască într-o încăpere doar cu puţin mai marei

Dimpotrivă, în cazul în care smintiţii sunt deosebit de periculoşi, sunt ţinuţi printr-un sistem de constrângere care nu e, fără îndoială, de natură punitivă, ci trebuie doar să fixeze strict limitele fizice ale unei nebunii care bântuie. Sunt legaţi frecvent cu

lanţuri de pereţi şi de paturi. La Bethleem, nebunele agitate erau în mod obişnuit legate de glezne cu lanţuri de zidul unei lungi galerii; nu aveau alt veşmânt decât o cămaşă de dimie. Într-un alt spital, la Bethnal Green, o femeie suferea violente crize de excitaţie: era dusă atunci într-un staul de porci, cu picioarele şi mâinile legate; o dată criza trecută, era legată de pat, doar cu o cuvertură

30 Pascal, *Cugetări*, trad. rom. cât., p. 82.

31 D.H. Tuke, *Chapters on the History of the Insane*, p. 151.

deasupra; când i se dădea voie să meargă câţiva paşi, i se punea între picioare o bară de fier, fixată cu inele de glezne şi ataşată de nişte cătuşe printr-un lanţ scurt. Samuel Tuke, în al său *Rapport sur la situation des aliénés indigenţs*, descrie amănunţit un laborios sistem care fusese instalat la Bethleem pentru a potoli un nebun recunoscut ca furios: era ataşat de un lanţ lung care traversa zidul, permiţând astfel gardianului să-l dirijeze, să-l ţină, ca să spunem aşa, în lesă din exterior; la gât i se pusese un inel de fier care, printr-un lanţ scurt, era legat de un alt inel; acesta aluneca de-a lungul unei bare groase de fier verticale fixate, prin extremităţile sale, de podeaua şi de tavanul celulei. Când a început reformarea Bethleemului, s-a găsit un om care timp de doisprezece ani trăise în această celulă supus acestui sistem de constrângere.32

Atunci când ating un asemenea paroxism în violenţă, devine limpede că aceste practici nu mai sunt animate de conştiinţa unei pedepse de îndeplinit, cu atât mai puţin de datoria de a îndrepta. Ideea unei „pocăinţe” îi este total străină acestui regim. Un fel de

imagine a animalităţii obsedează ospiciile. Nebunia îşi împrumută chipul de la masca bestiei. Cei legaţi în lanţuri de zidurile celulelor nu sunt atât oameni cu raţiunea rătăcită, ci bestii căzute pradă unei mânii naturale: ca şi cum, în punctul ei extrem, nebunia, eliberată de această neraţiune morală în care sunt îngrădite formele ei cele mai atenuate, regăsea, printr-o lovitură de forţă, violenţa imediată a animalităţii. Acest model al animalităţii se impune în aziluri şi le dă aspectul de cuşcă şi de menajerie. Coguel descrie spitalul Salpêtrière la sfârşitul secolului al XVIII-lea: „Nebunele atinse de accese de furie sunt înlănţuite ca nişte câini la uşa celulei lor şi separate de gardiene şi de vizitatori printr-un culoar apărat de un grilaj de fier; li se trec prin acest grilaj hrana şi paiele pe care dorm; cu ajutorul greblelor este curăţată o parte dintre necurăţeniile care le înconjoară.”[258] La spitalul din Nantes, menajeria are aspectul unor cuşti individuale pentru bestii feroce. Niciodată Esquirol nu văzuse „un asemenea lux de încuietori, zăvoare, bare de fier pentru a închide porţile carcerelor... Mici deschizături practicate lângă uşi erau prevăzute cu bare de fier şi cu obloane. Chiar lângă această deschizătură atârna un lanţ fixat în perete şi având la cealaltă extremitate un vas de fontă semănând destul de bine cu un sabot în care alimentele erau depuse şi trecute printre barele deschizăturilor „4. Când Fodéré soseşte la spitalul din Strasbourg, în 1814, el găseşte instalat, cu multă grijă şi abilitate, un fel de staul uman: „Pentru nebunii supărători şi care se murdăresc” s-a imaginat

258 Se numea Norris. A murit la un an după ce a fost eliberat.

amenajarea, la extremitatea marilor săli, a „unui fel de cuşti sau dulapuri de scânduri care pot cel mult să cuprindă un om de înălţime medie”. Aceste cuşti au un planşeu deschis, care nu se sprijină direct pe sol, ci e puţin înălţat, cu vreo cincisprezece centimetri. Pe aceste şipci s-a aruncat o mână de paie „pe care doarme smintitul, gol sau pe jumătate gol, tot acolo luând masa şi făcându-şi nevoile…” 35

Avem aici, bineînţeles, un întreg sistem de securitate contra violenţei alienaţilor şi a dezlănţuirii furiei lor. Această dezlănţuire este privită mai întâi ca pericol social. Dar ceea ce e mai important este că e imaginată sub specia unei libertăţi animale. Faptul negativ că „nebunul nu e tratat ca o fiinţă umană” are un conţinut pozitiv; această indiferenţă inumană are în realitate valoare de obsesie: ea se înrădăcinează în vechile spaime care, începând cu Antichitatea şi mai ales cu Evul Mediu, au dat inii animale familiara sa ciudăţenie, minunile ei ameninţătoare şi întreaga-i greutate de nelinişte surdă. Totuşi această frică animală care însoţeşte, cu întregul ei peisaj imaginar, percepţia nebuniei, nu mai are câtuşi de puţin acelaşi sens ca în urmă cu două sau trei secole: metamorfoza animală nu mai este semnul vizibil al puterilor infernale, nici rezultatul unei alchimii diabolice a neraţiunii. Animalul din om nu mai are valoare de indiciu pentru un „dincolo”; el a devenit nebunia omului, fără legătură cu nimic altceva decât cu ea însăşi: nebunia sa în stare de natură. Animalitatea care bântuie în nebunie deposedează omul de ceea ce ar putea exista uman în el; dar nu pentru a-l abandona altor puteri, pentru a-l aşeza la gradul zero al propriei naturi. Nebunia, în formele sale ultime, este pentru

clasicism omul în raport nemijlocit cu animalitatea sa, fără altă referinţă, fără niciun recurs36

1° Va veni o zi când această prezenţă a animalităţii în nebunie va fi considerată, dintr-o perspectivă evoluţionistă, drept semnul – mai mult, însăşi esenţa – maladiei. În epoca clasică, dimpotrivă, ea manifestă cu o strălucire aparte tocmai faptul că *nebunul nu este un bolnav*. Într-adevăr, animalitatea îl protejează pe nebun împotriva a tot ce poate fi fragil, precar, maladiv în om. Soliditatea animală a nebuniei şi această greutate împrumutată din lumea oarbă a bestiei îl călesc pe nebun contra [259]

foamei, a căldurii, a frigului, a durerii. Este notoriu, până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, că nebunii pot suporta la infinit mizeriile existenţei. E inutil să-i protejezi; nu-i nevoie nici să-i acoperi, nici să-i încălzeşti. Când, în 1811, Samuel Tuke vizitează o *workhouse* a Comitatelor din Sud, el vede celule unde lumina ajunge prin lucarne cu gratii practicate în uşi. Toate femeile erau complet goale. Or, „temperatura era extrem de scăzută, şi în ajun, seara, termometrul arătase un frig de minus 18°. Una dintre aceste nefericite era culcată pe o mână de paie, fără cuvertură”. Această aptitudine a alienaţilor de a

259 6 Acest raport moral care se stabilește între om și animalitate, nu ca putere de metamorfoză, ci ca limită a naturii sale, este bine exprimat într-un text de Mathurin Le Picard: „Prin rapacitate, e lup, prin subtilitate — leu, prin înșelătorie și viclenie — vulpe, prin ipocrizie — maimuță, prin invidie — urs, prin răzbunare — tigru, prin clevetire, blasfemii și calomnii — câine, șarpe care trăiește cu pământ prin avariție, cameleon prin inconstanță, panteră prin erezie, vasilisc prin lascivitatea ochilor, dragon care arde totdeauna de sete prin darul beției, purcel prin dezmăț" (Le Fouet des Paillards, Rouen, 1623, p. 175).

suporta, asemenea animalelor cele mai rele intemperii, va fi încă pentru Pinel o dogmă medicală; el va admira totdeauna „constanţa şi uşurinţa cu care anumiţi alienaţi de ambele sexe suportă frigul cel mai aspru şi mai îndelungat. În luna nivôse* a anului III, în timpul unor zile în care termometrul arăta 10, 11 şi până la 16° sub zero, un alienat de la ospiciul Bicêtre nu-şi putea păstra nici măcar cuvertura de lână şi stătea aşezat pe podeaua îngheţată a celulei sale. Dimineaţa, abia i se deschidea uşa că-l şi vedeai alergând în cămaşă în curte, luând gheaţa şi zăpada în mână punându-le pe piept şi lăsându-le să se topească cu un fel de încântare”[260][261]. Nebunia, prin tot ce poate comporta ca ferocitate animală, îl păzeşte pe om de pericolele bolii; ea îl face să atingă o invulnerabilitate asemănătoare celei pe care natura, în prevederea sa, a rezervat-o animalelor. Curios, tulburarea raţiunii îl restituie pe nebun bunătăţii nemijlocite a naturii, prin întoarcerea la animalitate.38

2° Prin urmare, în acest punct extrem, nebunia ţine, mai puţin ca oricând, de medicină; ea nu poate aparţine mai mult nici domeniului corecţional. Animalitatea dezlănţuită nu poate fi stăpânită decât prin *dresaj* şi *îndobitocire*. Tema nebunului-animal a

---

260* A patra lună a calendarului revoluționar francez (21 dec.-19 ian.) (N.t.)

37 Pinel, Traité médico-philosophique, vol. I, pp. 60-61.

261 Am putea cita, ca o altă expresie a aceleiași teme, regimul alimentar la care erau supuși smintiții de la Bicêtre (sectorul Saint-Prix): „Șase sferturi de pâine neagră pe zi, supa potrivită după pâine; un sfert de came duminica, marțea și joia; patru uncii de mazăre sau de boabe lunea și vinerea; o uncie de unt miercurea; o uncie de brânză sâmbăta" (Archives de Bicêtre. Regulament din 1781, cap. V art. 6).

fost realizată efectiv în secolul al XVIII-lea, în pedagogia care a încercat să fie impusă alienaţilor. Pinel citează cazul unui „aşezământ monastic foarte renumit, într-una dintre regiunile meridionale ale Franţei”, în care smintitului extravagant i se notifica „ordinul hotărât de a se schimba”; dacă refuza să doarmă sau să mănânce, era „prevenit că încăpăţânarea sa va fi pedepsită a doua zi cu zece lovituri de vână de bou”. În schimb, dacă era supus şi docil, i se permitea „să ia masa în refectoriu, alături de institutor”, dar la cea mai mică greşeală era imediat avertizat printr-o „lovitură de băţ puternică peste degete „9. Astfel, printr-o curioasă dialectică a cărei mişcare explică toate aceste practici „inumane” ale internării, libera animalitate a nebuniei nu e stăpânită decât prin acest dresaj al cărui sens nu e de a ridica bestialul spre uman, ci de a restitui omul acelei laturi pur animale pe care o poate avea. Nebunia dezvăluie un secret de animalitate care e adevărul ei, şi în care, într-un fel, se resoarbe. Spre mijlocul secolului al XVIII-lea, un fermier din nordul Scoţiei a avut momentul lui de celebritate. I se atribuia arta de a vindeca mania. Pinel notează în treacăt că acest Gregory avea o statură de Hercule; „metoda sa consta în a-i pune pe alienaţi la muncile cele mai grele ale câmpului, folosindu-i pe unii pe post de animale de povară, pe alţii ca servitori, aducându-i la ascultare printr-o ploaie de lovituri la cel mai mic act de revoltă”[262][263]. În reducerea la animalitate, nebunia îşi găseşte deopotrivă adevărul şi vindecarea:

---

262 Pinel, loc. cit., p. 312.

263 Ibidem.

când nebunul a devenit o bestie, această prezenţă a animalului în omul care stârnea scandalul nebuniei s-a şters: nu pentru că animalul ar fi tăcut, ci pentru că omul însuşi a fost abolit. În fiinţa umană devenită animal de povară absenţa raţiunii însoţeşte înţelepciunea şi ordinea sa: nebunia este atunci vindecată pentru că e alienată în ceva care nu e decât adevărul ei.

3° Va veni un moment când, din această animalitate a nebuniei, vor fi deduse ideile unei psihologii mecaniciste şi tema că formele nebuniei pot fi raportate la marile structuri ale vieţii animale. Dar în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, animalitatea care îşi împrumută chipul nebuniei nu prescrie în niciun fel o alură deterministă fenomenelor sale. Dimpotrivă, o plasează într-un *spaţiu de imprevizibilă libertate* în care se dezlănţuie furia; determinismul poate avea influenţă asupra ei sub forma constrângerii, a pedepsei sau a dresajului. Prin mijlocirea animalităţii, nebunia nu regăseşte marile legi ale naturii şi ale vieţii, ci mai curând cele o mie de forme ale unui Bestiar. Dar spre deosebire de cel care parcurgea Evul Mediu şi care povestea, prin intermediul atâtor chipuri simbolice, metamorfozele răului, acesta e un Bestiar abstract; răul nu mai ia înfăţişarea sa fantastică; e preluată din el doar forma extremă, adevărul fără conţinut al bestiei. Este eliberat de tot ceea ce îi putea conferi bogăţia de faună imaginară pentru a păstra o putere generată de ameninţare: pericolul surd al unei animalităţi care veghează şi care, dintr-odată, desface raţiunea în violenţă şi adevărul în furia smintitului. În ciuda efortului contemporan de a constitui o zoologie pozitivă,

această obsesie a unei animalităţi percepute ca spaţiu natural al nebuniei n-a încetat să populeze infernul epocii clasice. Ea e cea care constituie elementul imaginar din care s-au născut toate practicile internării şi aspectele cele mai ciudate ale sălbăticiei sale.

În Evul Mediu, înainte de începuturile mişcării franciscane, şi desigur multă vreme după aceea şi în ciuda ei, raportul fiinţei umane cu animalitatea a fost acela, imaginar, al omului cu puterile subterane ale răului. În epoca noastră, omul reflectă acest raport în forma unei pozitivităţi naturale: în acelaşi timp ierarhie, întocmire şi evoluţie. Dar trecerea de la primul tip de raport la al doilea s-a făcut tocmai în epoca clasică, atunci când animalitatea a fost percepută tot ca negativitate, dar naturală: cu alte cuvinte, în momentul în care omul n-a mai resimţit raportul cu animalul decât în pericolul absolut al unei nebunii care aboleşte natura omului într-o nediferenţiere naturală. Această manieră de a concepe nebunia este dovada că până în secolul al XVIII-lea raportul naturii umane nu era nici simplu, nici nemijlocit – şi că trecea prin formele negativităţii celei mai riguroase.[264]

A fost desigur esenţial pentru cultura occidentală să-şi lege în acest fel percepţia nebuniei de formele imaginare ale raportului dintre om şi animal. La început, ea n-a considerat ca de la sine înţeles că animalul participă la plenitudinea naturii, la înţelepciunea şi la ordinea sa: această idee a fost

264 Cine ar vrea să-și dea osteneala de-a studia noțiunea de natură la Sade și raporturile sale cu filozofia secolului al XVIII-lea ar găsi o mișcare de acest gen dusă la puritatea ei extremă.

tardivă şi va rămâne mult timp la suprafaţa culturii; poate că încă n-a pătruns foarte adânc în spaţiile subterane ale imaginaţiei. De fapt, pentru cine vrea să deschidă bine ochii asupra lor, devine repede destul de clar că animalul aparţine mai degrabă antinaturii, unei negativităţi care ameninţă ordinea şi pune în pericol, prin furia sa, înţelepciunea pozitivă a naturii. Opera lui Lautréamont stă mărturie în acest sens. Dacă omul occidental a trăit timp de două mii de ani cu definiţia sa de animal raţional, de ce ar însemna acest lucru neapărat că a şi recunoscut posibilitatea unei ordini comune raţiunii şi animalităţii? De ce ar trebui să fi desemnat în această definiţie maniera în care se înserează în pozitivitatea naturală? Şi, independent de ceea ce Aristotel a vrut să spună cu adevărat, putem paria că acest „animal raţional” a indicat multă vreme pentru lumea occidentală felul în care libertatea raţiunii începea să se mişte în spaţiul unei neraţiuni dezlănţuite şi să se smulgă din el până la a-i deveni termenul contrar. Începând din momentul în care filosofia a devenit antropologie şi în care omul a vrut să se recunoască într-o plenitudine naturală, animalul şi-a pierdut puterea de negativitate, pentru a constitui între determinismul naturii şi raţiunea omului forma pozitivă a unei evoluţii. Formula animalului raţional şi-a schimbat total sensul: neraţiunea pe care o arăta ca fiind la originea oricărei raţiuni posibile a dispărut în întregime. De atunci, nebunia a trebuit să asculte de determinismul omului recunoscut ca fiinţă naturală în chiar animalitatea sa. În epoca clasică, deşi e adevărat că analiza ştiinţifică şi medicală a nebuniei, cum vom vedea mai departe, caută să o înscrie în acest mecanism natural,

practicile reale care-i privesc pe smintiţi dovedesc îndeajuns că nebunia era încă prinsă în violenţa antinaturală a animalităţii.

*

În acest caz, internarea exaltă tocmai această *animalitate a nebuniei*, chiar în timp ce se străduieşte să evite scandalul stârnit de *imoralitatea neraţionalului*. Iată un fapt care demonstrează destul de bine distanţa instaurată în epoca clasică între nebunie şi celelalte forme ale neraţiunii, chiar dacă e adevărat că dintr-un anumit punct de vedere ele s-au confundat sau asimilat. Dacă un întreg palier al neraţiunii este redus la tăcere, dar nebunia este lăsată să vorbească liber limbajul scandalului ei, ce învăţătură poate ea da, pe care neraţiunea în general să nu o poată transmite? Furiile sale şi întreaga turbare a smintitului au vreun sens pe care să nu-l putem găsi în vorbele, mai puţin smintite probabil, ale celorlalţi internaţi? Prin ce este deci în mod deosebit semnificativă nebunia?

Începând cu secolul al XVII-lea, neraţiunea – în sensul cel mai larg al cuvântului – nu mai e purtătoarea nici unei învăţături. Acea periculoasă reversibilitate a raţiunii pe care Renaşterea o resimţea încă îndeaproape trebuie să fie uitată şi scandalurile sale să dispară. Marea temă a nebuniei Crucii, atât de intim legată de experienţa creştină a Renaşterii, începe să se şteargă în secolul al XVII-lea, în ciuda jansenismului şi a lui Pascal. Sau mai curând ea subzistă, dar cu un sens modificat şi oarecum inversat. Nu mai e vorba de a cere raţiunii umane să-şi abandoneze orgoliul şi certitudinile pentru a se pierde în marea neraţiune a sacrificiului. Când

creştinismul clasic vorbeşte de nebunia Crucii este pentru a umili numai o falsă raţiune şi a face să izbucnească lumina eternă a raţiunii adevărate; nebunia lui Dumnezeu întrupat este doar o înţelepciune pe care nu o recunosc oamenii neraţiunii trăitori în această lume: „Iisus crucificat... a fost scandalul[265] lumii şi a părut ignoranţă şi nebunie în ochii secolului”. Dar lumea devenită creştină şi această ordine a lui Dumnezeu revelată prin peripeţiile istoriei şi prin nebunia oamenilor sunt suficiente pentru a arăta acum că „Iisus Cristos a devenit punctul cel mai înalt al înţelepciunii noastre ™[266]. Scandalul credinţei şi al decăderii creştine, căruia Pascal îi păstra încă vigoarea şi valoarea de manifestare, nu va mai avea în curând sens pentru gândirea creştină, poate doar cu excepţia celui de a arăta în toate aceste conştiinţe scandalizate tot atâtea suflete oarbe: „Nu îngăduiţi ca crucea voastră, care v-a supus universul, să mai fie nebunia şi scandalul spiritelor trufaşe”. Creştinii înşişi împing acum neraţiunea creştină spre marginile raţiunii devenite identice cu înţelepciunea lui Dumnezeu încarnat. Va trebui să aşteptăm, după Port-Royal, două secole – Dostoievski şi Nietzsche – pentru ca Iisus Cristos să regăsească gloria nebuniei sale, pentru ca scandalul să aibă din nou o putere de manifestare, pentru ca neraţiunea să nu mai fie doar ruşinea publică a raţiunii.

---

265 În orig., scandale (lat. scandalum, gr. skandalon — „obstacol, piedică"), cu sensul de fapt tulburător, contradictoriu, obstacol în calea credinței religioase, care seamănă discordie. (N.t.)

2664 2 Bossuet, „Panégyrique de saint Bernard. Préambule", în Œuvres complè

Dar în momentul în care raţiunea creştină se eliberează de o nebunie cu care făcuse corp comun atâta timp, nebunul, în raţiunea sa abolită, în turbarea animalităţii sale, primeşte o deosebită putere de demonstraţie: ca şi cum scandalul, alungat din această regiune de deasupra omului, în care el intră în relaţie cu Dumnezeu şi în care se manifestă încarnarea, ar reapărea, în plenitudinea forţei sale şi încărcat cu o învăţătură nouă, în acea regiune în care omul intră în relaţie cu natura şi cu animalitatea sa. Punctul de aplicaţie al lecţiei s-a deplasat spre regiunile joase ale nebuniei. Crucea nu mai trebuie privită în scandalul ei; dar nu trebuie uitat că Iisus Cristos, de-a lungul întregii sale vieţi umane, a onorat oarecum nebunia; el a sanctificat-o, aşa cum a sanctificat şi mitatea vindecată, păcatul iertat, sărăcia făgăduită bogăţiilor veşnice. Celor care, în casele de internare, trebuie să vegheze asupra oamenilor căzuţi în demenţă, Saint Vincent de Paul le aminteşte că „pildă ne este Domnul Nostru care a vrut să fie înconjurat de lunatici, demonici, nebuni, ispitiţi, posedaţi” 4[267][268]. Aceşti oameni căzuţi pradă puterilor inumanului formează în jurul celor care reprezintă înţelepciunea eternă, în jurul celui care o încarnează, o perpetuă ocazie de glorificare: pentru că ei exaltă, înconjurând-o, raţiunea care le-a fost negată şi în acelaşi timp îi oferă pretextul pentru a se umili, pentru a recunoaşte că nu este acordată decât prin graţie divină. Dar mai e ceva: Cristos n-a vrut doar să fie înconjurat de lunatici, a vrut ca el însuşi să treacă în ochii tuturor drept

267t es, 1861, I, p. 622.

268 3 Predică citată în Abelly, Vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul, Paris, 1664, vol. I, p. 199.

dement, parcurgând astfel, în încarnarea sa, toate mizeriile decăderii umane: nebunia devine astfel forma ultimă, ultimul grad al lui Dumnezeu întrupat, înaintea împlinirii şi eliberării Crucii: „O, Mântuitorul meu, ai vrut să fii scandalul iudeilor şi nebunia păgânilor; ai vrut să pari ca scos din minţi; da, Domnul Nostru a vrut să treacă drept smintit, cum se povesteşte în Sfânta Evanghelie, şi să se creadă despre el că devenise furios. *Dicebant quoniam infurorem versus est* [Spuneam că a devenit furios]. Apostolii săi l-au privit uneori ca pe un om care se mâniase şi li s-a părut aşa cu atât mai mult cu cât au fost martori că fusese cuprins de milă în faţa tuturor infirmităţilor noastre şi sanctificase toate stările noastre de mâhnire doar ca să-i înveţe – şi ca să ne înveţe şi pe noi – compasiunea faţă de cei care sunt atinşi de asemenea infirmităţi. Venind în această lume, Cristos acceptă să reia toate semnele condiţiei umane şi înseşi stigmatele naturii decăzute; de la mizerie la moarte, el a urmat un întreg drum de suferinţă care era şi drumul patimilor, al înţelepciunii uitate şi al nebuniei. Şi pentru că a fost una dintre formele Pătimirii – forma ultimă, într-un fel, înaintea morţii – nebunia trebuie să devină la cei care suferă de ea acum obiect de respect şi de compasiune.

A respecta nebunia nu înseamnă a descifra în ea accidentul involuntar şi inevitabil al maladiei, înseamnă a recunoaşte această limită inferioară a adevărului uman, care nu e accidentală, ci esenţială. Aşa cum moartea este capătul vieţii umane în ordinea timpului, nebunia este capătul ei în ordinea animalităţii; şi aşa cum moartea a fost sanctificată prin moartea lui Cristos, nebunia, în ceea ce are mai

bestial, a fost şi ea sanctificată. La 29 martie 1654, sfântul Vincent de Paul îl anunţa pe Jean Barreau, el însuşi congregaţionist, că fratele său tocmai fusese internat la Saint-Lazare ca dement: „Trebuie să-l cinstim pe Domnul în starea în care s-a aflat, când voiau să-l lege, spunând *quoniam în frenesim versus est* [că a înnebunit], pentru a sanctifica această stare în cei pe care divina providenţă i-ar pune în această situaţie. „[269]Nebunia este punctul cel mai jos al umanităţii la care Dumnezeu a consimţit în încarnarea sa, vrând să arate prin aceasta că nu e nimic inuman în om care să nu poată fi ispăşit şi mântuit; punctul ultim al căderii a fost glorificat de prezenţa divină: aceasta e lecţia pe care, în secolul al XVII-lea, o transmite orice nebunie.

Înţelegem acum de ce scandalul nebuniei poate fi exaltat, în timp ce acela al celorlalte forme ale neraţiunii este ascuns cu atâta grijă. Acesta din urmă nu comportă decât exemplul molipsitor al vinii şi al nemuririi; cel dintâi arată oamenilor cât de aproape de animalitate i-a putut aduce căderea lor; şi în acelaşi timp până unde s-a putut apleca îngăduinţa divină atunci când a consimţit să mântuiască omul. Pentru creştinismul Renaşterii, întreaga valoare de învăţătură a neraţiunii şi a scandalurilor ei se afla în nebunia încarnării unui dumnezeu devenit om; pentru clasicism, încarnarea nu mai e nebunie; iar nebunie e această încarnare a omului în bestie, care reprezintă, ca ultim punct al căderii, semnul cel mai manifest al

---

2694 4 Cf. Abelly, ibid., p. 198. Saint Vincent face aici aluzie la textul apostolului Pavel (I Cor., l, 23); Judceis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam.

45 Correspondance de saint Vincent de Paul, ed. Coste, vol. V, p. 146.

culpabilităţii sale; şi, ca obiect ultim al îngăduinţei divine, simbolul iertării universale şi al inocenţei regăsite. De-acum înainte, toate lecţiile nebuniei şi forţa învăţăturii sale vor trebui căutate în acea regiune obscură, la graniţele inferioare ale umanităţii, acolo unde omul se articulează cu natura şi unde e deopotrivă decădere ultimă şi absolută inocentă. Solicitudinea Bisericii fată de smintiri, în timpul perioadei clasice, aşa cum o simbolizează sfântul Vincent de Paul şi Congregaţia sa sau Fraţii Carităţii, toate aceste ordine religioase aplecate asupra nebuniei şi arătând-o lumii, nu indică oare că Biserica găsea în ea o învăţătură dificilă, dar esenţială: vinovata inocenţă a animalului în om? Aceasta e lecţia care trebuia citită şi înţeleasă în acele spectacole unde se exalta în nebun turbarea bestiei umane. Paradoxal, această conştiinţă creştină a animalităţii pregăteşte momentul în care nebunia va fi tratată ca un fapt al naturii; se va uita repede atunci ce însemna această „natură" pentru gândirea clasică: nu domeniul totdeauna deschis al unei analize obiective, ci acea regiune în care se naşte pentru fiinţa umană scandalul oricând posibil al unei nebunii care e adevărul ei ultim şi totodată forma abolirii sale.

*

Toate aceste fapte, aceste practici ciudate organizate în jurul nebuniei, aceste deprinderi care o exaltă şi în acelaşi timp o îmblânzesc, o reduc la animalitate făcând-o totodată purtătoarea lecţiei Mântuirii, plasează nebunia într-o situaţie stranie în raport cu întregul neraţiunii. În casele de internare, nebunia se învecinează cu toate formele neraţiunii, care o învăluie şi definesc adevărul ei cel mai profund;

şi totuşi, ea e izolată, tratată într-o manieră deosebită, manifestată în ceea ce poate avea unic, ca şi cum, aparţinând neraţiunii, ar traversa-o fără încetare printr-o mişcare care i-ar fi proprie, îndreptându-se de la sine spre cea mai paradoxală extremă a ei.

Aceasta n-ar avea nicio importanţă pentru cine ar vrea să facă istoria nebuniei într-un stil de pozitivitate. Nu prin intermediul internării libertinilor sau prin ideea fixă a animalităţii s-a putut face recunoaşterea progresivă a nebuniei în realitatea ei patologică; dimpotrivă, ea a ajuns să-şi definească adevărul medical eliberându-se de tot ceea ce o putea îngrădi în lumea morală a clasicismului: iată cel puţin ce presupune orice pozitivism tentat să refacă traseul propriei dezvoltări; ca şi cum întreaga istorie a cunoaşterii n-ar acţiona decât prin erodarea unei obiectivităţi care se descoperă puţin câte puţin în structurile sale fundamentale; şi ca şi cum n-ar fi tocmai un postulat acela de a admite, de la început, că forma obiectivităţii medicale poate defini esenţa şi adevărul secret al nebuniei. Poate că apartenenţa nebuniei la patologie trebuie să fie considerată mai curând ca o confiscare – un fel de avatar care ar fi fost pregătit de multă vreme în istoria culturii noastre, dar nedeterminat în niciun fel de esenţa însăşi a nebuniei. Înrudirile cu libertinajul pe care i le recunosc secolele clasice, de exemplu, şi pe care le consacră practica internării, sugerează un chip al nebuniei care pentru noi este în întregime pierdut.

Noi ne-am obişnuit acum să percepem în nebunie o cădere către un determinism în care sunt abolite progresiv toate formele libertăţii; ea nu ne mai arată decât regularităţile naturale ale unui determinism, cu

înlănţuirea cauzelor sale şi mişcarea discursivă a formelor sale; căci nebunia nu ameninţă omul modern decât cu această întoarcere la lumea posomorâtă a animalelor şi a lucrurilor, la libertatea lor îngrădită. Secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea recunosc nebunia nu în acest orizont al *naturii*, ci pe un fond de neraţiune; nebunia nu dezvăluie un mecanism, ci revelează mai curând o libertate care face ravagii în formele monstruoase ale animalităţii. Nu mai înţelegem neraţiunea în zilele noastre decât sub forma sa epitetică: *Neraţionalul*, al cărui indiciu afectează conduitele sau vorbele şi trădează, în ochii profanului, prezenţa nebuniei şi întregul ei cortegiu patologic; neraţionalul nu este pentru noi decât unul dintre modurile de aparirje a nebuniei. Dimpotrivă, neraţiunea, pentru clasicism, are valoare nominală; ea formează un fel de funcţie substanţială. În raport cu ea, şi numai cu ea, se poate înţelege nebunia. Ea e suportul nebuniei; să spunem mai curând că ea defineşte spaţiul posibilităţii sale. Pentru omul clasic, nebunia nu este condiţia naturală, rădăcina psihologică şi umană a neraţiunii; e doar forma ei empirică; iar nebunul, parcurgând până la furia animalităţii curba decăderii mane, dezvăluie acest fond de neraţiune care ameninţă omul şi înconjoară de foarte departe toate formele existenţei sale naturale. Nu este vorba de o alunecare spre vreun determinism, ci de deschiderea asupra unei nopţi. Mai mult decât oricine, mai bine în orice caz decât pozitivismul nostru, raţionalismul clasic a ştiut să vegheze şi să perceapă pericolul subteran al neraţiunii, acest spaţiu ameninţător al unei libertăţi absolute.

Dacă omul contemporan, începând cu Nietzsche

şi Freud, găseşte în el însuşi punctul de contestare a oricărui adevăr, putând citi în ceea ce ştie de-acum despre sine indiciile fragilităţii prin care neraţiunea ameninţă, dimpotrivă, omul secolului al XVII-lea descoperă, în imediata prezenţă a înseşi gândirii sale, certitudinea în care se enunţă raţiunea sub forma sa primară. Dar aceasta nu înseamnă că omul clasic era, în propria experienţă a adevărului, mai îndepărtat de neraţiune decât putem fi noi înşine. *Cogito-ul*, e adevărat, înseamnă început absolut; dar nu trebuie să uităm că geniul său îi e anterior. Iar geniul rău nu este simbolul în care sunt rezumate şi transformate în sistem toate pericolele acestor evenimente psihologice care sunt imaginile viselor şi erorile de sens. Între Dumnezeu şi om, geniul rău are un sens absolut: el înseamnă în toată rigoarea sa posibilitatea neraţiunii şi totalitatea puterilor sale. E mai mult decât refracţia finitudinii umane; el desemnează pericolul care, dincolo de om, ar putea să-l împiedice în mod definitiv să ajungă la adevăr: obstacolul major, nu al unui anumit spirit, ci al unei anumite raţiuni. Şi dacă adevărul care se iluminează prin Cogito sfârşeşte prin a masca în întregime umbra geniului rău, nu trebuie să uităm puterea sa veşnic ameninţătoare: până la existenţa şi la adevărul lumii exterioare acest pericol va pândi drumul lui Descartes. În aceste condiţii, c-m ar putea fi neraţiunea în epoca clasică la scara unui eveniment sau chiar pe măsura unui patetic omenesc – când ea formează elementul în care lumea se naşte pentru propriul ei adevăr, domeniul în interiorul căruia raţiunea va trebui să răspundă de ea însăşi? Niciodată, pentru clasicism, nebunia nu va putea fi luată drept esenţa însăşi a neraţiunii, chiar în cea mai

primitivă dintre manifestările sale; niciodată o psihologie a nebuniei nu va putea pretinde să spună adevărul neraţiunii. Trebuie, dimpotrivă, să repunem nebunia în orizontul liber al neraţiunii, pentru a-i putea restitui dimensiunile care-i sunt proprii.

Dacă aceia pe care noi îi vom numi „bolnavi mintali" erau amestecaţi cu libertinii, cu profanatorii, cu desfrânaţii, cu risipitorii, nu e pentru că i se atribuiau prea puţine nebuniei – determinismului şi inocenţei sale; ci pentru că neraţiunii i se acorda încă plenitudinea drepturilor sale. A elibera nebunii, a-i „scăpa" de aceste compromisuri, nu înseamnă a renunţa la vechi prejudecăţi; înseamnă a închide ochii şi a abandona unui „somn psihologic" această veghe asupra neraţiunii care dădea sensul cel mai acut raţionalismului clasic. În această confuzie a ospiciilor care nu se va risipi decât la începutul secolului al XIX-lea, avem impresia că nebunul nu era cunoscut în adevărul profilului său psihologic; dar asta chiar în măsura în care se recunoştea în el înrudirea profundă cu toate formele neraţiunii. A-l închide pe smintit cu desfrânatul sau cu ereticul estompează *faptul* nebuniei, dar dezvăluie *posibilitatea* perpetuă a neraţiunii; şi tocmai această ameninţare, în forma ei abstractă şi universală, e cea care încearcă să domine practica internării.

Ceea ce este căderea pentru diversele forme ale păcatului este nebunia pentru celelalte chipuri ale neraţiunii: principiul, mişcarea originară, cea mai mare culpabilitate în contactul ei instantaneu cu cea mai mare inocenţă, modelul înalt, repetat fără încetare, a ceea ce ar trebui abandonat ruşinii. Dacă nebunia constituie un exemplu în lumea internării,

dacă este arătată în timp ce sunt reduse la tăcere toate celelalte semne ale neraţiunii, e pentru că ea poartă în sine întreaga putere de scandal. Ea parcurge întregul domeniu al neraţiunii, unind cele două ţărmuri opuse, acela al opţiunii morale, al vinii relative, al tuturor slăbiciunilor şi acela al turbării animale, al libertăţii înlănţuite de furie, al căderii iniţiale şi absolute; ţărmul libertăţii luminoase şi ţărmul libertăţii sumbre. Nebunia reprezintă, adunat într-un punct, întregul neraţiunii: ziua vinovată şi noaptea inocentă.

Acesta este, desigur, paradoxul major al experienţei clasice a nebuniei; ea este reluată şi învăluită în experienţa morală a unei neraţiuni pe care secolul al XVII-lea a proscris-o în internare; dar este legată şi de experienţa unei neraţiuni animale care formează limita absolută a raţiunii încarnate şi scandalul condiţiei umane. Plasată sub semnul tuturor neraţiunilor minore, nebunia se vede asociată unei experienţe etice şi unei valorizări morale a raţiunii; dar legată de l-mea animală şi de neraţiunea ei majoră, ajunge la monstruoasa ei inocenţă. Experienţă contradictorie, dacă vrem, şi foarte îndepărtată de acele definiţii juridice ale nebuniei care se străduiesc să facă diferenţa între responsabilitate şi determinism, între vină şi inocenţă; îndepărtată şi de acele analize medicale care, în aceeaşi epocă, întreprind analiza nebuniei ca fenomen natural. Totuşi, în practica şi conştiinţa concretă a clasicismului, există această experienţă singulară a nebuniei, parcurgând fulgerător întreaga distanţă a neraţiunii; bazată pe o opţiune etică şi cu totul înclinată, în acelaşi timp, spre furia animală.

Pozitivismul nu va ieşi din această ambiguitate, deşi e adevărat că a simplificat-o: el a reluat tema nebuniei animale şi a inocenţei sale într-o teorie a alienării mintale ca mechanism patologic al naturii; şi menţinând nebunul în această situaţie de internare pe care o inventase epoca clasică, îl va menţine în mod obscur şi fără s-o mărturisească în aparatul constrângerii morale şi al neraţiunii dominate.

Psihiatria pozitivă a secolului al XIX-lea, precum şi psihiatria noastră, deşi au renunţat la practici, deşi au lăsat deoparte cunoştinţele secolului al XVIII-lea, au moştenit în secret toate acele raporturi pe care cultura clasică în ansamblul ei le instaurase cu neraţiunea; le-au modificat; le-au deplasat; au crezut că vorbesc doar despre nebunie în obiectivitatea sa patologică; în ciuda lor, aveau de-a face cu o nebunie stăpânită încă de etica neraţiunii şi de scandalul animalităţii.

INTRODUCERE

Un adevăr trivial asupra căruia e momentul să revenim: conştiinţa nebuniei, cel puţin în cultura europeană, n-a fost niciodată un fenomen masiv, care să formeze un bloc şi să se metamorfozeze ca ansamblu omogen. Pentru conştiinţa occidentală, nebunia apare simultan în numeroase puncte, formând o constelaţie care, puţin câte puţin, se deplasează, îşi transformă conturul şi a cărei reprezentare închide în sine, poate, enigma unui adevăr. Sens mereu fragmentat.

Dar, la urma urmei, ce formă a cunoaşterii e suficient de singulară, esoterică sau regională ca să nu fie dată niciodată decât într-un punct şi într-o formulare unică? Ce cunoştinţă este în acelaşi timp

destul de bine şi destul de rău cunoscută ca să nu fie cunoscută decât o singură dată, într-un singur fel, şi după un singur tip de percepere? Ce reprezentare a ştiinţei, oricât de coerentă şi de compactă ar fi, nu lasă să graviteze în jurul ei forme mai mult sau mai puţin obscure de conştiinţă practică, mitologică sau morală? Dacă nu s-ar fi perpetuat într-o ordine dispersată şi n-ar fi recunoscut decât după profiluri, orice adevăr ar amorţi.

Poate că totuşi o anumită noncoerenţă este pentru experienţa nebuniei mai importantă decât pentru oricare alta; poate că această dispersare priveşte nu atât diverse moduri de elaborare între care este posibilă sugerarea unei scheme evolutive, cât ceea ce este cu adevărat fundamental în această experienţă şi mai aproape de datele sale originare. Şi în timp ce în cea mai mare parte a celorlalte forme ale cunoaşterii convergenţa se schiţează prin intermediul fiecărui profil, aici divergenţa ar fi înscrisă în structuri, neautorizând decât o conştiinţă a nebuniei gata fracţionată, fragmentată de la început într-o dezbatere care nu se poate încheia. Se poate întâmpla ca unele concepte sau o anumită pretenţie a cunoaşterii să acopere într-o manieră superficială această dispersare primară: dovadă, efortul făcut de lumea modernă de a nu vorbi despre *nebunie* decât în termenii senini şi obiectivi ai *maladiei mintale* şi de a oblitera valorile *patetice* în semnificaţiile mixte ale *patologiei* şi *filantropiei*. Dar sensul nebuniei într-o epocă dată, inclusiv a noastră, nu trebuie cerut unităţii măcar conturate a unui proiect, ci acestei prezenţe sfâşiate; iar dacă experienţei nebuniei i s-a întâmplat să încerce să se depăşească şi să se

echilibreze, proiectându-se pe un plan de obiectivitate, nimic n-a putut şterge valorile dramatice care erau date de la început dezbaterii asupra ei.

Această dezbatere, de-a lungul vremii, revine cu obstinaţie: neîncetat, ea repune în joc, sub forme diverse, dar în aceeaşi dificultate de conciliere, aceleaşi forme ale conştiinţei, mereu ireductibile.

1. *O conştiinţă critică a nebuniei*, care o recunoaşte şi o desemnează pe un fond de rezonabil, de reflectat, de înţelept din punct de vedere moral; conştiinţă care se angajează în întregime în judecarea nebuniei, chiar înainte să-şi fi elaborat conceptele; conştiinţă care nu *defineşte*, ci *denunţă*. Nebunia este percepută aici ca o opoziţie imediat resimţită; ea izbucneşte în aberaţia sa vizibilă, arătând din abundenţă şi printr-o pletoră de dovezi „că are mintea goală şi un sens alandala”[270]. În acest punct încă iniţial, conştiinţa nebuniei este sigură de ea însăşi, adică de a nu fi deloc nebună. Dar ea s-a aruncat, fără măsură sau concept, chiar în interiorul diferenţei, în opoziţia cea mai vie, în inima acestui conflict în care nebunie şi nonnebunie comunică în limbajul cel mai primitiv; iar opoziţia devine reversibilă: în această absenţă a unui punct fix, se poate la fel de bine ca nebunia să fie raţiune, iar conştiinţa nebuniei să fie prezenţă secretă, stratagemă a nebuniei înseşi.

Ceux qui pour voyager’s embarquent dessus l’eau Voient aller la terre et non pas leur vaisseau.[271]

[Cei care pentru a călători se îmbarcă pe apă/ Văd mergând pământul, nu vaporul lor.]

---

270 Régnier, Satire XIV. Œuvres complètes, ed. Railaud, v. 9.

271 Ibid., v. 13-14.

Dar cum nu există pentru nebunie vreo certitudine că nu este nebună, există o nebunie mai extinsă ca toate celelalte şi care e situată sub aceeaşi firmă cu nebunia cea mai obstinată a înţelepciunii.

Mais plus tant je me lime et plus je me rabote Je crois cu'a mon avis tout le monde radote.[272]

[Dar cu cât mă şlefuiesc şi mă cizelez mai mult/ Cred că, după mine, toată lumea flecăreşte.]

Fragilă, dar supremă înţelepciune. Ea presupune, cere perpetua dedublare a conştiinţei nebuniei, absorbirea ei de către nebunie şi noua ei emergenţă. Ea se sprijină pe valori, sau mai degrabă pe valoarea, ridicată dintr-odată, a raţiunii, dar o aboleşte pentru a o regăsi imediat în luciditatea ironică şi fals disperată a acestei aboliri. Conştiinţă critică ce se preface că împinge rigoarea până la a deveni critică radicală de sine şi până la a se aventura în absolutul unei lupte îndoielnice, dar care se fereşte în secret de aceasta, recunoscându-se ca raţiune prin simpla acceptare a riscului. Într-un sens, angajarea raţiunii este totală în această opoziţie simplă şi reversibilă faţă de nebunie, dar nu e totală decât pornind de la o secretă posibilitate a unei eliberări complete.

2. O *conştiinţă practică a nebuniei*: aici eliberarea nu este nici virtualitate, nici virtuozitate a dialecticii. Ea se impune ca o realitate concretă pentru că e dată în existenţa şi în normele unui grup; dar, şi mai mult, se impune ca o alegere, o alegere inevitabilă, pentru că trebuie să fii de partea aceasta sau de cealaltă, în grup sau în afara grupului. Şi această alegere este o falsă alegere, căci numai cei ce

272 Ibid., v. 7-8.

se află în interiorul grupului au dreptul să-i desemneze pe aceia care, consideraţi ca fiind în exterior, sunt acuzaţi de a fi ales să se plaseze acolo. Conştiinţa, doar critică, că *au deviat*, se sprijină pe conştiinţa că *au ales o altă cale*, şi prin aceasta se justifică – se lămureşte şi devine confuză totodată – într-un dogmatism nemijlocit. Nu este o conştiinţă tulburată pentru că s-a angajat *în* diferenţa şi omogenitatea nebuniei şi raţiunii; este o conştiinţă *a* diferenţei între nebunie şi raţiune, conştiinţă care e posibilă *în* omogenitatea grupului considerat ca purtător al normelor raţiunii. Fiind socială, normativă, puternic sprijinită de la început, această conştiinţă practică a nebuniei nu este mai puţin dramatică; dacă implică solidaritatea de grup, indică în aceeaşi măsură urgenţa unui partaj.

În acest partaj a tăcut libertatea dintotdeauna periculoasă a dialogului; nu rămâne decât liniştita certitudine că nebunia trebuie redusă la tăcere. Conştiinţă ambiguă – senină, pentru că e sigură că deţine adevărul, dar neliniştită să recunoască puterile tulburi ale nebuniei. Împotriva raţiunii, nebunia pare acum dezarmată; dar împotriva ordinii, împotriva acelei părţi din raţiune care se poate manifesta în legile lucrurilor şi ale oamenilor, ea dezvăluie ciudate puteri. Conştiinţa nebuniei simte că această ordine e ameninţată, iar partajul pe care îl operează îi pune soarta sub semnul riscului. Dar acest risc este limitat, falsificat chiar din start; nu există confruntare reală, ci exercitarea, fără compensaţie, a unui drept absolut pe care conştiinţa nebuniei şi-l acordă de la început recunoscându-se ca omogenă cu raţiunea şi cu grupul. Ceremonia triumfă asupra dezbaterii; această

conştiinţă a nebuniei nu exprimă avatarurile unei lupte reale, ci numai riturile imemoriale ale unei conjuraţii. Această formă de conştiinţă este cea mai istorică şi totodată cea mai puţin istorică; ea se dă în fiecare clipă drept o reacţie imediată de apărare, dar această apărare nu face decât să reactiveze toate vechile obsesii ale ororii. Azilul modern, cel puţin dacă ne gândim la conştiinţa obscură care îl justifică şi îi întemeiază necesitatea, nu este neatins de moştenirea leprozeriilor. Conştiinţa practică a nebuniei, care pare să nu se definească decât prin transparenţa finalităţii sale, este fără îndoială cea mai grea, cea mai încărcată de vechi drame în ceremonia sa schematică.

3. O *conştiinţă enunţiativă a nebuniei*, care dă posibilitatea de a spune imediat şi fără niciun ocol prin ştiinţă: „Acela e un nebun”. Aici, nici vorbă de a califica sau a descalifica nebunia, ci numai de a o indica într-un fel de existenţă substantivă; există acolo, expus privirii, cineva care e irecuzabil nebun, cineva care e evident nebun – existenţă simplă, imobilă, obstinată, care e nebunia dincolo de orice calitate şi de orice judecată. Conştiinţa nu mai este atunci la nivelul valorilor – al pericolelor şi al riscurilor; este la nivelul fiinţei, nefiind altceva decât o cunoaştere monosilabică redusă la constatare. Într-un sens, este cea mai senină dintre toate conştiinţele nebuniei, pentru că nu e, la urma urmei, decât o simplă aprehensiune perceptivă. Netrecând prin ştiinţă, ea evită chiar şi neliniştile diagnosticului. Este conştiinţa ironică a interlocutorului din *Nepotul lui Rameau*, este conştiinţa reconciliată cu ea însăşi care, abia ridicată din adâncul durerii, povesteşte, între fascinaţie şi amărăciune, visurile din *Aurélia*. Oricât

de simplă ar fi, această conştiinţă nu e pură: ea comportă un recul perpetuu, pentru că presupune şi dovedeşte totodată că nu e nebunie prin simplul fapt că este conştiinţa ei imediată. Nebunia nu va fi acolo, prezentă şi desemnată într-o evidenţă indiscutabilă, decât în măsura în care conştiinţa pentru care e prezentă a recuzat-o deja, definindu-se în raport şi în opoziţie cu ea. Conştiinţa enunţiativă nu e conştiinţă a nebuniei decât pe fondul conştiinţei de a nu fi nebunie. Oricât de liberă de prejudecăţi ar putea fi, oricât de îndepărtată de toate formele de constrângere şi de represiune, ea e întotdeauna un anumit mod de a fi stăpânit deja nebunia. Refuzul ei de a califica nebunia presupune totdeauna o anumită conştiinţă calitativă de sine ca nefiind nebunie, ea nu e percepţie simplă decât în măsura în care este această opoziţie ascunsă: „Noi putem să nu fim nebuni pentru că au fost alţii înainte”, spunea Blake4. Dar nu trebuie să ne înşelăm asupra acestei aparente anteriorităţi a nebuniei altora: ea apare în timp împovărată de vechime, pentru că dincolo de orice memorie posibilă conştiinţa de a nu fi nebun îşi răspândise deja calmul atemporal: „Orele nebuniei sunt măsurate de orologiu, dar pe acelea ale înţelepciunii niciun orologiu nu le poate măsura”. 5

4. O *conştiinţă analitică a nebuniei*, conştiinţă desfăşurată a formelor sale, a fenomenelor sale, a modurilor sale de apariţie. Fără îndoială, întregul acestor forme şi al acestor fenomene nu e niciodată prezent în

4 W. Blake, *Le Mariage du ciel et de l’enfer*, trad. A. Gide, p. 24.

5 *Ibid.*, p. 20.

această conştiinţă; multă vreme, şi poate pentru totdeauna, nebunia va ascunde esenţialul puterilor şi adevărurilor sale în răul cunoscut, dar tocmai în această conştiinţă analitică va reîntâlni liniştea binelui cunoscut. Chiar dacă e adevărat că nu se va ajunge niciodată la capătul fenomenelor şi cauzelor sale, ea aparţine de drept privirii care o domină. Nebunia nu mai e aici decât totalitatea cel puţin virtuală a fenomenelor sale; ea nu mai comportă pericole, nu mai implică vreun partaj; nu presupune nici măcar un alt recul decât oricare obiect de cunoaştere. Această formă de conştiinţă e cea care întemeiază posibilitatea unei ştiinţe obiective a nebuniei.

Fiecare dintre aceste forme de conştiinţă este suficientă prin ea însăşi şi totodată solidară cu toate celelalte. Sunt solidare pentru că ele nu se pot lipsi de un sprijin secret acordat în mod reciproc; nu există ştiinţă a nebuniei, oricât de obiectivă s-ar pretinde, oricât de mult s-ar dori întemeiată doar pe formele cunoaşterii ştiinţifice, care să nu presupună, cu orice preţ, mişcarea anterioară a unei dezbateri critice, în care raţiunea s-a măsurat cu nebunia, resimţind-o concomitent în simpla opoziţie şi în pericolul imediatei reversibilităţi; ea presupune de asemenea, ca virtualitate mereu prezentă în orizontul ei, un partaj practic, în care grupul confirmă şi îşi întăreşte valorile prin conjuraţia nebuniei. Invers, putem spune că nu există conştiinţă critică a nebuniei care să nu încerce să se întemeieze sau să se depăşească într-o cunoaştere analitică în care neliniştea dezbaterii se va calma, în care riscurile vor fi învinse, în care distanţele vor fi definitiv stabilite. Fiecare dintre cele patru forme de conştiinţă a nebuniei indică una sau

mai multe dintre celelalte care îi servesc drept referinţă constantă, drept justificare sau presupoziţie.

Dar niciuna nu se poate vreodată resorbi complet în alta. Oricât de strâns ar fi, raportul lor nu le poate reduce niciodată la o unitate care le-ar aboli pe toate într-o formă de conştiinţă tiranică, definitivă şi monotonă. Pentru că prin natura, semnificaţia şi întemeierea lor, fiecare îşi are autonomia sa: prima înconjoară spontan o întreagă regiune a limbajului în care se găsesc şi se confruntă în acelaşi timp sensul şi nonsensul, adevărul şi greşeala, înţelepciunea şi beţia, lumina zilei şi visul scânteietor, limitele judecăţii şi prezumţiile infinite ale dorinţei. A doua, moştenitoare a marilor spaime ancestrale, reia, fără să ştie, fără să vrea sau să spună, vechile rituri mute care purifică şi revigorează conştiinţele obscure ale comunităţii; ea maschează o întreagă istorie care nu este numită, şi, în ciuda justificărilor pe care şi le poate propune, rămâne mai aproape de rigoarea imobilă a ceremoniilor decât de munca neîncetată a limbajului. A treia nu e de ordinul cunoaşterii, ci de ordinul recunoaşterii; e oglindă (ca în *Nepotul lui Rameau*) sau amintire (ca la Nerval sau Artaud) – totdeauna, în fond, reflecţie asupra sa însăşi, chiar în momentul în care crede că desemnează fie străinul, fie ceea ce e mai străin în sine; ceea ce pune la distanţă, în enunţarea ei imediată, în această descoperire total perceptivă, este secretul ei cel mai apropiat; iar sub această existenţă simplă – şi nu sub existenţa nebuniei –, care e aici ca un lucru oferit şi dezarmat, ea recunoaşte fără să ştie familiaritatea durerii sale. În conştiinţa analitică a nebuniei se înfăptuieşte liniştirea dramei şi se închide tăcerea dialogului; nu mai există

nici ritual, nici lirism; fantasmele îşi obţin adevărurile; pericolele contranaturii devin semne şi manifestări ale unei naturi; ceea ce invoca eroarea nu mai cheamă decât tehnicile de suprimare. Conştiinţa nebuniei nu-şi mai poate găsi aici echilibrul decât în forma cunoaşterii.

De când, odată cu Renaşterea, a dispărut experienţa tragică a smintitului, fiecare figură istorică a nebuniei implică simultaneitatea acestor patru forme de conştiinţă – în acelaşi timp conflictul lor obscur şi unitatea lor neîncetat dezlegată; în fiecare clipă se face şi se desface echilibrul a ceea ce în experienţa nebuniei ţine de o conştiinţă dialectică, de un partaj ritual, de o recunoaştere lirică şi, în sfârşit, de o cunoaştere. Chipurile succesive pe care le ia nebunia în lumea modernă primesc ceea ce e mai caracteristic în trăsăturile lor de la proporţia şi de la legăturile care se stabilesc între aceste patru elemente majore. Niciunul nu dispare niciodată în întregime, dar se întâmplă ca unul dintre ele să fie privilegiat, menţinându-le pe celelalte într-o cvasiobscuritate unde apar tensiuni şi conflicte care domnesc sub nivelul limbajului. Se întâmplă de asemenea să se stabilească, între unele forme de conştiinţă, grupări care constituie astfel largi sectoare de experienţă, cu autonomia şi cu structura lor proprie. Toate aceste mişcări conturează trăsăturile unei deveniri istorice.

Dacă adopta o cronologie lungă, din Renaştere până în zilele noastre, probabil că am putea regăsi o mişcare cu bătaie lungă, care face să devieze experienţa nebuniei de la formele critice ale conştiinţei până la formele analitice. Secolul al XVI-lea

a privilegiat experienţa dialectică a nebuniei: mai mult decât orice altă epocă, a fost sensibil la ceea ce putea fi în mod nedefinit reversibil între raţiune şi raţiunea nebuniei, la tot ceea ce era apropiat, familiar, asemănător în prezenţa nebunului, la tot ceea ce existenţa sa, în sfârşit, putea denunţa ca iluzie şi putea face să explodeze ca adevăr ironic. De la Brant la Erasmus, la Louise Labé, la Montaigne, la Charron, la Régnier, se comunică aceeaşi nelinişte, aceeaşi vivacitate critică, aceeaşi consolare în întâmpinarea surâzătoare a nebuniei. „Astfel această raţiune e un animal ciudat.”[273] Şi nu există nimic, nici măcar experienţa medicală, care să nu-şi ordoneze conceptele şi măsurile după mişcarea indefinită a acestei conştiinţe.

Secolele al XIX-lea şi al XX-lea, dimpotrivă, au mutat întreaga greutate a investigaţiei lor asupra conştiinţei analitice a nebuniei; ele chiar au presupus că aici ar trebui căutat adevărul total şi final al nebuniei, celelalte forme de experienţă nefiind nimic altceva decât aproximări, tentative puţin evoluate, elemente arhaice. Şi totuşi critica nietzscheană, toate valorile investite în partajul azilar şi marea cercetare pe care Artaud, după Nerval, a exersat-o fără milă asupra lui însuşi, reprezintă destule dovezi că toate celelalte forme de conştiinţă a nebuniei sunt încă vii în inima culturii noastre. Faptul că ele nu mai pot primi decât o formulare lirică nu dovedeşte că ele pier, nici că îşi prelungesc cu orice preţ o existenţă pe care cunoaşterea a respins-o de mult, ci că, menţinute în umbră, ele prind viaţă în formele cele mai libere şi

273 Régnier, loc. cit., v. 155.

mai originare ale limbajului. Iar puterea lor de contestare nu e, desigur, prin asta, decât şi mai viguroasă.

În epoca clasică, în schimb, experienţa nebuniei îşi menţine echilibrul printr-o împărţire care defineşte două domenii autonome ale nebuniei: pe de o parte, conştiinţa critică şi conştiinţa practică; pe de altă parte, formele cunoaşterii şi ale recunoaşterii. Se izolează o întreagă regiune care grupează ansamblul practicilor şi judecăţilor prin care nebunia este denunţată şi expusă excluderii; ceea ce e în ea aproape, prea aproape de raţiune, tot ce o ameninţă pe aceasta din urmă cu o asemănare derizorie, este separat prin violenţă şi redus la o tăcere riguroasă; gestul internării acoperă acest pericol dialectic ale conştiinţei care raţionează, acest partaj salvator. Importanţa internării nu constă în aceea că este o nouă formă instituţională, ci în faptul că rezumă şi manifestă una dintre cele două jumătăţi ale experienţei clasice a nebuniei: aceea în care se organizează, în coerenţa unei practici, neliniştea dialectică a conştiinţei şi repetarea ritualului de partaj. În cealaltă regiune, dimpotrivă, se manifestă nebunia: ea încearcă să-şi spună adevărul, să se denunţe acolo unde este şi să se desfăşoare în ansamblul fenomenelor sale; caută să dobândească o natură şi un mod de prezenţă pozitivă în lume.

După ce am încercat, în capitolele precedente, să analizăm domeniul internării şi formele de conştiinţă pe care această practică le acoperă, am dori, în cele ce urmează, să restituim domeniul recunoaşterii şi cunoaşterii nebuniei în epoca clasică: cine deci, cu toată certitudinea şi într-o percepţie nemijlocită,

putea fi recunoscut ca nebun? Cum se manifestă nebunia în semne care nu pot fi recuzate? Cum a ajuns ea să capete sens într-o natură?

Dar fără îndoială această separare între două domenii de experienţă este destul de caracteristică vârstei clasice şi destul de importantă în sine pentru a fi necesar să mai întârziem puţin asupra ei.

Se va spune poate că nu există, în această cezură, nimic extraordinar sau care să fie în mod riguros specific unei epoci istorice date. Că practicile de excludere şi de protecţie nu coincid cu experienţa mai teoretică pe care o avem în legătură cu nebunia – iată cu siguranţă un fapt destul de constant în experienţa occidentală. Şi în zilele noastre, chiar în grija cu care buna noastră conştiinţă se îndârjeşte să întemeieze orice tentativă de partaj pe o reprezentare ştiinţifică, putem descifra cu uşurinţă disconfortul unei inadecvări. Dar ceea ce caracterizează epoca clasică este faptul că nu întâlnim, în ea, vreo nelinişte, nici vreo aspiraţie spre unitate. Nebunia a avut timp de un secol şi jumătate o existenţă riguros divizată. Şi există în această privinţă o dovadă concretă care capătă imediat un sens: aceea că internarea, după cum am văzut, n-a fost în niciun fel o practică medicală, că ritul excluderii la care ea recurge nu se deschide spre un spaţiu de cunoaştere pozitivă şi că, în Franţa, va trebui aşteptată marea circulară din 1785 pentru ca o ordine medicală să pătrundă în internare, şi un decret al Adunării pentru a se pune, în legătură cu fiecare internat, întrebarea dacă e nebun sau nu. Invers, până la Haslam şi Pinel, nu va exista practic nicio experienţă medicală născută din azil şi în azil; ştiinţa nebuniei se va aşeza într-un corpus de

cunoştinţe medicale în care figurează ca un capitol printre altele, fără să existe ceva care să indice modul de existenţă particular al nebuniei în lume, nici sensul excluderii sale.

Acest partaj fără recurs face din epoca clasică o *epocă de înţelegere* pentru existenţa nebuniei. Nu există posibilitatea nici unui dialog, a nici unei confruntări între o practică ce stăpâneşte contranatura, reducând-o la tăcere, şi o cunoaştere care încearcă să descifreze adevăruri ale naturii; gestul care îndepărtează ceea ce omul n-ar putea să recunoască a rămas străin discursului în care un adevăr ajunge să fie cunoscut. Formele de experienţă s-au dezvoltat pentru ele însele, una într-o practică fără comentariu, cealaltă într-un discurs fără contradicţie. În întregime exclusă pe de o parte, în întregime obiectivă pe de alta, nebunia nu e niciodată *manifestată* pentru ea însăşi şi într-un limbaj care i-ar fi propriu. Nu contradicţia trăieşte în ea, ci ea e aceea care trăieşte împărţită între termenii contradicţiei. Atâta timp cât lumea occidentală a fost sortită epocii raţiunii, nebunia a rămas supusă divizării înţelegerii.

Fără îndoială, aici se află raţiunea acestei profunde tăceri care dă nebuniei din epoca clasică aparenţa somnului: aceasta era forţa cu care se impunea climatul de evidenţă care înconjura şi proteja unele concepte şi practici de celelalte. Poate că nicio epocă n-a fost mai insensibilă la pateticul nebuniei ca această perioadă care a fost totuşi aceea a extremei sfâşieri în viaţa sa profundă. Şi asta deoarece, chiar prin virtutea acestei sfâşieri, nu era posibil să se ia act de nebunie ca de un punct unic în care ar veni să se reflecteze – nucleu imaginar şi real totodată –

întrebările pe care omul şi le pune despre el însuşi. Când totuşi, în secolul al XVII-lea, exista siguranţa că o internare nu era dreaptă, nu esenţa raţiunii era aceea care se vedea astfel compromisă; şi invers, incertitudinea în legătură cu ce era nebunia sau cu punctul începând de la care trebuiau trasate limitele sale nu era resimţită ca o ameninţare imediată pentru societate sau pentru omul concret. Tocmai excesul partajului garanta calmul fiecăreia dintre cele două forme de interogaţie. Nicio recurenţă nu risca, punându-le în contact, să declanşeze scânteia unei întrebări fundamentale şi fără recurs.

*

Şi totuşi nu încetează să răsară peste tot surprinzătoare coincidenţe. Aceste două domenii, atât de riguros separate, nu lasă să se manifeste, dacă le examinăm de aproape, foarte stricte analogii de structură. Reculul nebuniei provocat de practicile internării, dispariţia personajului nebunului ca tip social familiar – pentru aceste fenomene vom regăsi cu uşurinţă, în paginile ce urmează, consecinţele sau cauzele, să spunem mai curând, pentru a fi neutri şi totodată exacţi, formele corespondente în reflecţiile teoretice şi ştiinţifice asupra nebuniei. Ceea ce am descris ca eveniment de o parte, vom regăsi de cealaltă parte ca formă de dezvoltare conceptuală. Oricât de separate ar fi aceste două domenii, nu există nimic important în primul care să nu fie echilibrat în al doilea. Ceea ce face ca acest partaj să nu poată fi gândit decât în raport cu formele de unitate a căror apariţie o autorizează.

Poate că deocamdată nu admirăm altceva decât unitatea teoriei cu practica. Ni se pare totuşi că

partajul operat de epoca clasică între formele de conştiinţă ale nebuniei nu corespunde distincţiei dintre teoretic şi practic. Conştiinţa ştiinţifică sau medicală a nebuniei, chiar dacă recunoaşte imposibilitatea vindecării, este mereu angajată în mod virtual într-un sistem de operaţii care ar trebui să permită ştergerea simptomelor sau stăpânirea cauzelor; pe de altă parte, conştiinţa practică ce separă, condamnă şi face să dispară nebunul este în mod necesar amestecată cu o anume concepţie politică, juridică, economică a individului în societate. Prin urmare, partajul e altul. Ceea ce găsim de o parte, sub marea rubrică a internării, este momentul – teoretic şi practic totodată – al partajului, reluarea vechii drame a excluderii, forma de apreciere a nebuniei în procesul suprimării sale: acea parte din fiinţa sa care ajunge să se formuleze în distrugerea sa concertată. Iar ceea ce vom întâlni acum este desfăşurarea, şi ea teoretică şi practică, a adevărului nebuniei pornind de la o fiinţă care e o nonfiinţă, pentru că ea nu se prezintă în semnele sale cele mai manifeste decât ca eroare, iluzie, limbaj gol şi lipsit de conţinut; va fi vorbă acum de constituirea nebuniei ca natură pornind de la această normatură care este fiinţa ei. Mai sus deci era vorba despre constituirea dramatică a unei fiinţe pornind de la suprimarea violentă a existenţei sale; acum, de constituirea, în seninătatea cunoaşterii, a unei naturi pornind de la dezvăluirea unei nonfiinţe.

Dar, în acelaşi timp cu această constituire a unei naturi, vom încerca să desprindem experienţa unică servind drept fundament atât pentru formele dramatice ale împărţirii, cât şi pentru mişcarea calmă

a acestei constituiri. Această experienţă unică, care se aşază din loc în loc, care susţine, explică şi justifică practica internării şi ciclul cunoaşterii, este aceea care constituie experienţa clasică a nebuniei; ea e cea pe care o putem desemna chiar prin termenul de neraţiune. Sub marea sciziune despre care tocmai am vorbit, îşi întinde secreta ei coerenţă; căci ea e în acelaşi timp raţiunea cezurii şi raţiunea unităţii pe care o descoperim de o parte şi de alta a cezurii. Ea e cea care explică întâlnirea aceloraşi forme de experienţă *de o parte* şi *de alta* – niciodată însă de o parte *şi* de alta. Neraţiunea în epoca clasică este în acelaşi timp unitatea şi diviziunea ei înseşi.

Ni se va pune întrebarea de ce am aşteptat atâta timp pentru a desprinde această experienţă unică; de ce am numit această neraţiune în legătură cu constituirea unei naturi, adică în cele din urmă în legătură cu ştiinţa, cu medicina, cu „filosofia naturală”? Şi de ce n-am tratat-o decât prin aluzie sau omisiune atâta timp cât era vorba despre viaţa economică şi socială, despre formele sărăciei şi ale şomajului, despre instituţiile politice şi poliţieneşti? Nu înseamnă asta să acordăm mai mult devenirii conceptuale decât mişcării reale a istoriei?

La aceasta va fi de-ajuns probabil să răspundem că, în reorganizarea lumii burgheze din epoca mercantilismului, experienţa nebuniei nu se prezintă decât pieziş, prin proluri depărtate şi într-o manieră tăcută; că ar fi fost hazardat să o definim pornind de la linii atât de parţiale în ceea ce o priveşte şi atât de bine integrate în schimb în alte reprezentări mai vizibile şi mai lizibile; că ar fi de-ajuns la acest prim nivel al cercetării să-i facem simţită prezenţa şi să

promitem explicarea ei. Dar atunci când filosofului sau medicului i se pune problema raporturilor dintre raţiune, natură şi maladie, nebunia se prezintă în întreaga profunzime a volumului său; toată masa experienţelor între care se dispersează descoperă punctul ei de coerenţă, şi ea însăşi ajunge la posibilitatea limbajului. Apare în sfârşit o experienţă singulară. Liniile simple, cam eterogene, până atunci evocate, îşi ocupă locul exact; fiecare element poate gravita după adevărata sa lege.

Această experienţă nu e nici teoretică, nici practică. Ea ţine de acele experienţe fundamentale în care o cultură îşi riscă valorile care-i sunt proprii – adică le angajează în contradicţie. Dar le înarmează în acelaşi timp împotriva ei. O cultură cum e aceea a epocii clasice, cu atâtea valori investite în raţiune, a riscat în nebunie cel mai mult şi totodată cel mai puţin. Cel mai mult, pentru că nebunia forma contradicţia cea mai nemijlocită a tot ceea ce o justifica; cel mai puţin, pentru că ea o dezarma în întregime şi o făcea neputincioasă. Acest maximum şi acest minimum de risc acceptat, de cultura clasică, în nebunie, este ceea ce exprimă chiar cuvântul neraţiune: inversul simplu, nemijlocit, imediat întâlnit al raţiunii; şi această formă vidă, fără conţinut sau valoare, pur negativă, în care nu e figurată decât amprenta unei raţiuni care tocmai a fugit, dar care rămâne totdeauna, pentru neraţiune, raţiunea de a fi a ceea ce este.

Capitolul I

NEBUNUL ÎN GRĂDINA SPECIILOR

Trebuie să investigăm acum cealaltă latură. Nu conştiinţa nebuniei angajată în gesturile segregării –

în ritualul lor încremenit sau în interminabilele lor dezbateri critice; ci acea conştiinţă a nebuniei care nu joacă decât pentru sine jocul partajului, acea conştiinţă care enunţă nebunul şi etalează nebunia.

Şi înainte de toate, ce este nebunul, purtător al enigmaticei sale nebunii, printre oamenii raţionali, printre aceşti oameni raţionali ai unui secol al XVIII-lea aflat abia la început? Cum este recunoscut nebunul, el, încă atât de uşor reperabil cu un secol în urmă în profilul lui bine decupat, şi care acum trebuie să acopere cu o mască uniformă atâtea chipuri diverse? Cum va fi desemnat, fără a face erori, în proximitatea cotidiană care îl aşază laolaltă cu toţi cei care nu sunt nebuni şi în inextricabilul melanj de trăsături ale nebuniei sale şi de semne obstinate ale raţiunii sale? întrebări pe care şi le pune mai degrabă înţeleptul decât savantul, mai curând filosoful decât medicul, întreaga trupă atentă a criticilor, a scepticilor, a moraliştilor.

Medicii şi savanţii, la rândul lor, vor investiga mai curând nebunia însăşi, în spaţiul natural pe care-l ocupă – o boală printre altele, tulburări ale corpului şi ale sufletului, fenomen al naturii care se dezvoltă în natură şi totodată împotriva ei.

Dublu sistem de interogaţii, care par să privească în două direcţii diferite: întrebare filosofică, mai mult critică decât teoretică; întrebare medicală care implică întreaga mişcare a unei cunoaşteri discursive. Întrebări dintre care una priveşte natura raţiunii şi maniera în care aceasta autorizează împărţirea în raţional şi neraţional; cealaltă priveşte ceea ce este raţional sau iraţional în natură şi fanteziile variaţiilor sale.

Două maniere de a investiga natura în legătură cu raţiunea, şi raţiunea prin intermediul naturii. Iar dacă şansa ar vrea ca, încercându-le rând pe rând, să iasă la iveală un răspuns comun chiar din diferenţa lor, dacă una şi aceeaşi structură ar ajunge să se degajeze, ea ar fi fost aproape, desigur, de ceea ce este esenţial şi general în imaginea pe care epoca clasică şi-a putut-o face despre nebunie; şi am fi conduşi chiar la limitele a ceea ce trebuie să înţelegem prin neraţiune.

Ironiei secolului al XVIII-lea îi place să reia vechile teme sceptice ale Renaşterii, iar Fontenelle rămâne într-o tradiţie care e aceea a unei satire filosofice încă foarte apropiate de Erasmus atunci când pune nebunia să afirme, în prologul la *Pygmalion*:

Ma domination s'établit toujours mieux
Les hommes d'a *présent sont plusfous que leurs pères*;
Leurs fils enchériront sur eux
Les petits-fils auront plus de chimères Que leurs extravagants aïeux[274]

[Dominaţia mea devine tot mai puternică / Oamenii de-acum sunt mai nebuni ca părinţii lor; / Fiii lor îi vor depăşi/ Nepoţii vor avea mai multe himere/ Decât extravaganţii lor străbuni.]

Şi totuşi structura ironiei nu mai este aceea a celei de-a paisprezecea Satire a lui Régnier; ea nu se mai sprijină pe dispariţia universală a raţiunii din lume, ci pe faptul că nebunia a devenit atât de subtilă

274 Pygmalion, prince de Tyr. Prologue, Œuvres de Fontenelle, Paris, 1790, lV, p. 472.

încât a pierdut orice formă vizibilă şi care să-i poată fi atribuită. Avem impresia că, printr-un efect îndepărtat şi derivat al internării asupra reflecţiei, nebunia s-a retras din vechea sa prezenţă vizibilă şi că tot ceea ce altă dată îi dădea plenitudinea sa reală acum s-a şters, lăsând locul gol, iar manifestările sale sigure, invizibile. Există în nebunie o aptitudine esenţială de a mima raţiunea care maschează în final ceea ce poate fi neraţional în ea; sau, mai curând, înţelepciunea naturii e atât de profundă încât ajunge să se folosească de nebunie ca de un alt drum al raţiunii; nebunia pare calea cea mai scurtă a înţelepciunii, eschivându-şi propriile forme într-o invizibilă prevedere: „Ordinea pe care natura a vrut s-o stabilească în univers îşi urmează mereu cursul: tot ce putem spune e că natura obţine de la nebunia noastră ceea ce n-a obţinut de la raţiunea noastră.”[275]

Natura nebuniei este în acelaşi timp înţelepciunea ei utilă; raţiunea ei de a fi constă în a se apropia atât de mult de raţiune, în a-i fi în aşa măsură consubstanţială, încât ele vor forma împreună un text indisociabil, în care nu putem descifra decât finalitatea naturii: e nevoie de nebunia dragostei pentru a conserva specia; e nevoie de delirurile ambiţiei pentru a menţine ordinea corpurilor politice; e nevoie de aviditǎţi smintite pentru a crea bogăţii. Astfel, toate aceste dezordini egoiste intră în marea înţelepciune care trece dincolo de indivizi: „Nebunia oamenilor fiind de aceeaşi natură, ele sunt atât de lesne potrivite împreună încât au slujit la realizarea celor mai puternice legături ale societăţii wnane: stă

275 Bayle, citat în Delvové, Essai sur Pierre Bayle, Paris, 1906, p. 104.

mărturie această dorinţă de nemurire, această falsă glorie şi multe alte principii pe care se sprijină tot ceea ce se face în lume.”[276] Nebunia, la Bayle şi Fontenelle, joacă oarecum acelaşi rol pe care sentimentul, după Malebranche, îl joacă în natura decăzută: acea involuntară vivacitate care regăseşte, înaintea raţiunii şi pe căi ocolite, însuşi punctul unde ar trebui să se chinuie încă mult timp pentru a ajunge. Nebunia este partea nevăzută a ordinii care face ca omul să fie, chiar fără voia lui, instrumentul unei înţelepciuni al cărei scop nu-l cunoaşte; ea măsoară întreaga distanţă care există între prevedere şi providenţă, calcul şi finalitate. În ea se ascunde întreaga profunzime a unei înţelepciuni colective, şi care stăpâneşte timpul.[277] începând din secolul al XVII-lea, nebunia s-a deplasat imperceptibil în ordinea raţiunilor: altă dată, ea era mai curând de partea „raţionamentului care alungă raţiunea”; acum a alunecat de partea unei raţiuni tăcute care precipită raţionalitatea lentă a raţionamentului, îi încurcă liniile aplicate şi îi depăşeşte în risc aprehensiunile şi ignoranţele. În final, natura nebuniei este de a fi raţiune secretă – cel puţin de a nu exista decât prin ea şi pentru ea, de a nu avea în lume decât o prezenţă înlesnită dinainte de raţiune şi deja alienată în ea.

Dar atunci cum ar fi posibil să-i atribuim nebuniei un loc fix, să conturăm pentru ea un chip care să nu aibă aceleaşi trăsături ca raţiunea? Formă grăbită şi involuntară a raţiunii, ea nu poate lăsa să

276 Fontenelle, „Dialogues des morts modernes", Dialogul IV, în Œuvres, 1790, I, p. 278.

277 Cf. Mandeville, în La Fable des abeilles, și Montesquieu în legătură cu nebunia onoarei la nobili (Despre spiritul legilor, cartea III, cap. VII).

apară nimic care s-o arate ireductibilă. Şi în timp ce Vieussens-fiul arată că „centrul oval” în creier este „sediul funcţiilor spiritului”, pentru că „sângele arterial se rafinează până la a deveni spirit animal”, şi în consecinţă „sănătatea spiritului, în ceea ce are ea material, depinde de regularitatea, de egalitatea, de libertatea curgerii spiritului în aceste mici canale” – Fontenelle refuză să recunoască ce poate fi nemijlocit perceptibil şi decisiv într-un criteriu atât de simplu, care ar permite o împărţire imediată în nebuni şi nonnebuni; deşi anatomistul are dreptate să lege nebunia de această tulburare a „micilor vase foarte fine” – puţin contează, o asemenea perturbare poate fi întâlnită la oricine: „Nu există niciun cap atât de sănătos încât să nu aibă vreun tubulet din centrul oval înfundat.”[278] E adevărat că demenţii, nebunii furioşi, maniacii sau violenţii se pot recunoaşte imediat: dar nu pentru că sunt nebuni, şi în măsura în care sunt astfel, ci numai pentru că delirul lor este de un fel particular care adaugă esenţei imperceptibile a oricărei nebunii semne care-i sunt proprii: „Freneticii sunt numai nebuni de un alt gemi™ Dar dincolo de aceste diferenţieri, esenţa generală a nebuniei este lipsită de o formă care să-i poată fi atribuită; nebunul, în general, nu este purtătorul unui semn; el se amestecă printre ceilalţi şi e prezent în fiecare, nu pentru un dialog sau un conflict cu raţiunea, ci pentru a o sluji în mod obscur prin mijloace de nemărturisit. *Ancilla rationis* [Slujirea raţiunii]. Medic şi naturalist, Boissier de Sauvages va mai recunoaşte încă, multă

278 Histoire de l'Académie des sciences, 1709, ed. 1733, pp. 11-13 („Sur le délire mélancolique").

vreme după aceea, că nebunia „nu cade direct sub simţuri ™.

În ciuda similitudinilor aparente în folosirea scepticismului, niciodată modul în care era prezentă nebunia n-a fost mai diferit, decât în acest început de secol al XVIII-lea, de ceea ce a putut fi în vremea Renaşterii. Prin nenumărate semne, ea îşi manifesta altă dată prezenţa, ameninţând raţiunea cu o contradicţie imediată; iar sensul lucrurilor era indefinit reversibil, atât era de strânsă trama acestei dialectici. Acum lucrurile sunt la fel de reversibile, dar nebunia s-a resorbit într-o prezenţă difuză, fără vreun semn manifest, în afara lumii sensibile şi în regnul secret al unei universale raţiuni. Ea e în acelaşi timp plenitudine şi totală absenţă: locuieşte în toate regiunile lumii, nu lasă liberă nicio înţelepciune, nicio ordine, dar scapă oricărei percepţii sensibile; se află peste tot, dar niciodată în ceea ce o face să fie ceea ce este.

Totuşi, acest „reflux” al nebuniei, acest decalaj esenţial între prezenţa şi manifestarea sa nu înseamnă că ea se retrage, în afara oricărei evidenţe, într-un domeniu inaccesibil în care adevărul ei ar rămâne ascuns. Deşi nu are niciun semn sigur, nicio prezenţă pozitivă, se oferă paradoxal într-o nemijlocire liniştită, desfăşurată la suprafaţă, fără recul posibil pentru îndoială. Dar atunci ea nu se oferă ca nebunie; se prezintă sub trăsăturile irecuzabile ale nebunului: „Persoanele a căror raţiune este sănătoasă îl pot recunoaşte atât de uşor, încât până şi păstorii disting între oile lor pe acelea care sunt atinse de astfel de

maladii.”[279] Există o anumită evidenţă a nebunului, o determinare imediată a trăsăturilor sale, care pare corelativă tocmai cu nedeterminarea nebuniei. Cu cât nebunia e mai puţin precizată, cu atât nebunul e mai bine recunoscut. Chiar în măsura în care nu ştim unde începe nebunia, ştim, cu o ştiinţă aproape incontestabilă, ce este nebunul. Iar Voltaire se miră că nu ştim cum poate un suflet să raţioneze fals, nici cum se poate schimba ceva în esenţa sa atunci când, fără ezitare, „este dus totuşi, în cutia sa, la Petites-Maisons”[280].

Cum are loc această recunoaştere atât de sigură a nebunului? Printr-o percepţie marginală, o privire piezişă, printr-un fel de raţionament instantaneu, indirect şi negativ în acelaşi timp. Boissier de Sauvages încearcă să explicitеze această percepţie atât de sigură şi totuşi atât de confuză: „Atunci când un om acţionează în conformitate cu luminile raţiunii sănătoase, e suficient să fim atenţi la gesturile sale, la mişcările sale, la raţionamentele sale, pentru a descoperi legătura pe care o au aceste acţiuni între

---

2796 „Dialogues des morts modernes", Dialogul IV, în Œuvres, I, p. 278. Tot așa, vorbind despre libertate, Fontenelle arată că nebunii nu sunt nici mai determinați, nici mai puțin determinați decât ceilalți. Dacă putem rezista la o predispoziție moderată a creierului, trebuie să putem rezista și la o predispoziție mai puternică: „Ar trebui să putem avea mult spirit în ciuda unei predispoziții mediocre spre stupiditate." Sau, dimpotrivă, dacă nu putem rezista la o predispoziție violentă, o predispoziție slabă e la fel de determinată (Traité de la liberté de l'âme — atribuit lui Fontenelle în ediția Depping — III, pp. 611-612).

7 Boissier de Sauvages, Nosologie méthodique, trad. Gouvion, Lyon, 1772, vol. VII, p. 33.

8 Boissier de Sauvages, loc. cit., vol. VII, p. 33.

280 Voltaire, Dictionnaire philosophique, art. „Folie", ed. Benda, Paris, 1935, vol. I, p. 286.

ele şi scopul spre care tind”. La fel, când e vorba de un nebun, „nu e nevoie, pentru a cunoaşte halucinaţia sau delirul de care este atins, să facem false silogisme; ne dăm seama cu uşurinţă de greşeala şi de halucinaţia sa după discordanţa care există între acţiunile lui şi comportamentul celorlalţi oameni”[281]. Demersul este indirect, în sensul că nu există percepţie a nebuniei decât în raport cu ordinea raţiunii şi cu acea conştiinţă pe care o avem în faţa unui om care raţionează şi care ne asigură de coerenţa, de logica, de continuitatea discursului; această conştiinţă rămâne adormită până la izbucnirea nebuniei, care apare dintr-odată, nu pentru că e pozitivă, ci tocmai pentru că e de ordinul rupturii. Ea răsare dintr-odată ca discordanţă, adică e în întregime negativă, dar tocmai acest caracter negativ o face instantanee. Cu cât nebunia se manifestă mai puţin în ceea ce are pozitiv, cu atât nebunul, pe trama continuă a raţiunii – aproape uitată, fiindcă e prea familiară – se iveşte brusc ca irecuzabilă diferenţă.

Să ne oprim câteva clipe asupra acestui prim punct. Certitudinea atât de grăbită, atât de prezumţioasă cu care secolul al XVIII-lea ştie să recunoască nebunul, chiar în momentul în care mărturiseşte că nu mai poate defini nebunia – iată fără îndoială o structură importantă. Caracter nemijlocit concret, evident şi precis al nebunului; profil confuz, îndepărtat, aproape imperceptibil al nebuniei. Şi nu e aici niciun paradox, ci un raport absolut natural de complementaritate. Nebunul este prea direct sensibil pentru a putea recunoaşte în el discursurile generale

281 Boissier de Sauvages, loc. cit., vol. VII, p. 34.

ale nebuniei; nu apare decât într-o existenţă punctuală – un fel de nebunie individuală şi totodată anonimă, în care el se desemnează fără niciun risc de eroare, dar care dispare imediat ce a fost zărită. Cât despre nebunie, ea e în mod nedefinit retrasă; este o esenţă îndepărtată, lăsată în grija nosografilor spre a o analiza pentru ea însăşi.

Această evidenţă, atât de directă, a nebunului pe fondul unei raţiuni concrete, această îndepărtare, în schimb, a nebuniei la limitele cele mai exterioare, cele mai inaccesibile ale unei raţiuni discursive, se ordonează amândouă în funcţie de o anumită absenţă a nebuniei; a unei nebunii care nu ar fi legată de raţiune printr-o finalitate profundă; a unei nebunii care nu ar fi cuprinsă într-o dezbatere reală cu raţiunea şi care, pe toată întinderea ce merge de la percepţie la discurs, de la recunoaştere la cunoaştere, ar fi generalitate concretă, specie vie şi multiplicată în manifestările sale. O anumită absenţă a nebuniei domneşte asupra acestei întregi experienţe a nebuniei. S-a creat aici un vid care merge, poate, până la esenţial.

Căci ceea ce este absenţă din perspectiva nebuniei ar putea naşte altceva: punctul în care se pregăteşte o altă experienţă, în lucrarea tăcută a pozitivului.

*

Nebunul nu e manifest în fiinţa sa; dar dacă e indubitabil, e pentru că este *celălalt*. Or, această alteritate, în epoca în care ne plasăm, nu este încercată în imediat, ca diferenţă resimţită, pornind de la o anumită siguranţă de sine. În faţa acestor smintiţi care îşi imaginează că „sunt ulcioare sau că

au corpul de sticlă”, Descartes ştia de îndată că nu e ca ei: „Dar aceştia sunt smintiţi…” Inevitabila recunoaştere a nebuniei lor se făcea spontan, într-un raport stabilit între ei şi sine: subiectul care percepea diferenţa o măsura pornind de la el însuşi: „Eu însumi n-aş părea mai puţin nebun dacă aş lua vreo pildă de la ei”. În secolul al XVIII-lea, această conştiinţă a alterităţii ascunde, sub o aparentă identitate, o cu totul altă structură; nu se mai formulează pornind de la o certitudine, ci de la o regulă generală; ea implică un raport exterior, mergând de la alţii la acest Altul singular care este nebunul, într-o confruntare în care subiectul nu este compromis, nici măcar convocat sub forma unei evidenţe: „Vom numi nebunie acea maladie a organelor creierului care împiedică în mod necesar un om să gândească şi să acţioneze asemenea celorlalţi.”[282] Nebunul este celălalt în raport cu ceilalţi: celălalt – în sensul excepţiei – printre ceilalţi – în sensul universului. Orice formă de interioritate este acum înlăturată: nebunul este evident, dar profilul său se detaşează din spaţiul exterior; iar raportul care îl defineşte îl oferă în întregime, prin jocul comparaţiilor obiective, privirii subiectului care raţionează. Între nebun şi subiectul care afirmă „acela e un nebun” s-a săpat o întreagă distanţă, care nu mai e vidul cartezian al lui „eu nu sunt ca el”, dar care se vede ocupată de plenitudinea unui dublu sistem de alteritate: distanţă locuită de-acum în întregime de repere, deci măsurabilă şi variabilă; nebunul e mai mult sau mai puţin diferit de grupul celorlalţi, care este la rândul său mai mult sau mai puţin universal.

282 Voltaire, Dictionnaire philosophique, art. „Folie", p. 285.

Nebunul devine relativ, fiind astfel şi mai dezarmat de puterile sale periculoase: el, care, în gândirea Renaşterii, simboliza prezenţa apropiată şi periculoasă, în inima raţiunii, a unei asemănări prea interioare, este acum împins la cealaltă extremitate a lumii, ţinut la distanţă şi menţinut în afara putinţei de a nelinişti, printr-o dublă securitate, pentru că el reprezintă *diferenţa Celuilalt în exterioritatea celorlalţi*.

Această nouă formă de conştiinţă inaugurează un nou raport al nebuniei cu raţiunea: nu mai e dialectică neîntreruptă, ca în secolul al XVI-lea, nici opoziţie simplă şi permanentă, nici rigoare a partajului cum a fost la începutul erei clasice, ci constituie legături complexe şi ciudate. Pe de o parte, nebunia există *în raport* cu raţiunea, sau cel puţin în raport cu „ceilalţi" care, în generalitatea lor anonimă, au menirea s-o reprezinte şi să-i dea valoare de exigenţă; pe de altă parte, ea există *pentru* raţiune, în măsura în care aceasta se înfăţişează privirii unei conştiinţe ideale care o percepe ca diferenţă faţă de ceilalţi. Nebunia are un dublu mod de a *fi în faţa* raţiunii: este în acelaşi timp *de partea cealaltă* şi *sub privirea ei*. De partea cealaltă: nebunia este diferenţă imediată, negativitate pură, ceea ce se denunţă ca nonfiinţă, într-o evidenţă irecuzabilă; ea este o absenţă totală a raţiunii, percepută imediat ca atare, pe fondul *structurilor raţionabilului*. Sub privirea raţiunii: nebunia este individualitate singulară ale cărei caractere proprii, conduită, limbaj, gesturi se disting unul câte unul de ceea ce putem găsi la nonnebun; în particularitatea sa, ea se etalează pentru o raţiune care nu e termen de referinţă, ci principiu de judecată; nebunia este

prinsă atunci în *structurile raţionalului*. Ceea ce caracterizează nebunia, începând de la Fontenelle, este permanenţa unui dublu raport cu raţiunea, această implicare, în experienţa nebuniei, a unei raţiuni luate ca normă şi a unei raţiuni definite ca subiect de cunoaştere.

Se va obiecta cu uşurinţă că în orice epocă a existat, la fel, o dublă percepere a nebuniei: una morală, pe fond de raţionabil; cealaltă, obiectivă şi medicală, pe fond de raţionalitate. Dacă lăsăm deoparte marea problemă a nebuniei greceşti, e adevărat că, cel puţin din epoca latină încoace, conştiinţa nebuniei a fost împărţită în funcţie de această dualitate. Cicero evocă paradoxul maladiilor sufletului şi al vindecării lor: când corpul e bolnav, sufletul poate recunoaşte, ştii şi judeca acest lucru; dar când e bolnav sufletul, corpul nu ne va putea spune nimic despre el: „Sufletul e chemat să se pronunţe asupra stării sale când tocmai facultatea de a judeca e bolnavă. ™2 Contradicţie din care nu s-ar putea ieşi dacă n-ar exista asupra maladiilor sufletului două puncte de vedere riguros diferite: o înţelepciune filosofică mai întâi, care, ştiind să discearnă nebunul de cel care raţionează, asimilează nebuniei orice formă de non înţelepciune – *omnes insipientes insaniunt*[283] [toţi neînţelepţii sunt nebuni] – şi poate, prin învăţare sau persuasiune, să disipeze aceste maladii ale sufletului: „nu se poate, ca pentru cele ale corpului, să ne adresăm în afară, şi trebuie să ne folosim toate resursele şi toate forţele noastre pentru

283 Cicero, Tusculane, cartea III, 1,1.

a fi în stare să ne îngrijim singuri”[284285]; apoi, o ştiinţă în stare să recunoască în nebunie efectul pasiunilor violente, al mişcărilor neregulate ale bilei negre, şi al acestei întregi „succesiuni de cauze la care ne gândim când vorbim de Athamas, de Alcmeon, de Aiax şi de Oreste ™5. Acestor două forme de experienţă le corespund întocmai două forme de nebunie: *insania*, al cărei „înţeles e foarte larg” mai ales „când i se adaugă prostia”, şi furor, maladie mai gravă, pe care dreptul roman o cunoaşte începând cu legea celor XII Table. Pentru că se opune raţionalului, *insania* nu-l poate atinge niciodată pe înţelept; dimpotrivă, furor, eveniment al corpului şi al sufletului pe care raţiunea e capabilă să-l reconstituie prin cunoaştere, poate oricând tulbura spiritul filosofului.16 Există deci în tradiţia latină o nebunie în forma raţionabilului şi o nebunie în forma raţionalului, pe care nici chiar moralismul ciceronian n-a ajuns să le confunde.17

Or, ceea ce s-a întâmplat în secolul al XVIII-lea este o alunecare a perspectivelor graţie căreia structurile raţionabilului şi cele ale raţionalului s-au înserat unele în celelalte, pentru a forma în final un ţesut atât de strâns încât multă vreme nu se vor mai putea distinge. Ele s-au ordonat progresiv în unitatea uneia şi aceleiaşi nebunii care e percepută în ansamblu în opoziţia ei faţă de raţionabil şi în ceea ce

---

284 Ibid., cartea III, III, 5.

285 Tot în Tusculane găsim o încercare de a depăși opoziția furor-insania într-o aceeași atribuire morală: „Un suflet robust nu poate fi atacat de boală, în vreme ce corpul poate; dar corpul se poate îmbolnăvi fără să fie vorba de vreo greșeală din partea noastră; nu la fel stau lucrurile, cu sufletul, ale cărui boli și pasiuni sunt toate prilejuite de nesocotirea rațiunii" (ibid., cartea IV, XIV, 31).

ea însăşi oferă raţionalului. Diferenţă pură, străin prin excelenţă, „celălalt” cu putere dublă, nebunul, chiar în acest recul, va deveni obiect de analiză raţională, plenitudine oferită cunoaşterii, percepţie evidentă; şi va fi una în măsura în care va fi cealaltă. Începând din prima jumătate a secolului al XVIII-lea – şi tocmai asta îi conferă ponderea decisivă în istoria neraţiunii – negativitatea morală a nebunului începe să fie una cu pozitivitatea a ceea ce putem cunoaşte din el: distanţa critică şi patetică a refuzului, a nonrecunoaşterii, acest gol de caracter devine spaţiul în care vor ajunge caracterele care conturează puţin câte puţin un adevăr pozitiv. Şi fără îndoială aceasta e mişcarea pe care o putem identifica sub o enigmatică definiţie din Enciclopedie: „A te îndepărta de raţiune fără să ştii, pentru că eşti lipsit de idei, înseamnă a fi *imbecil*; a te îndepărta de raţiune cu bună ştiinţă, pentru că eşti sclavul unei pasiuni violente, înseamnă a fi *slab*; dar a te îndepărta de ea cu încredere şi cu ferma convingere că o urmezi, iată, mi se pare, ceea ce se cheamă a fi *nebun*.”[286]

Ciudată definiţie, seacă şi aparent apropiată încă de vechea tradiţie filosofică şi morală. Şi totuşi, găsim aici, pe jumătate ascunsă, întreaga mişcare ce înnoieşte reflecţia asupra nebuniei: suprapunerea şi coincidenţa forţată între o definiţie prin negativitatea îndepărtării (nebunia este totdeauna o distanţă luată faţă de raţiune, un vid stabilit şi măsurat) şi o definiţie prin plenitudinea caracterelor şi a trăsăturilor care restabilesc, în formă pozitivă, raporturile cu raţiunea (încredere şi persuasiune, sistem de credinţe care

286 Encyclopédie, art. „Folie".

face ca diferenţa dintre nebunie şi raţiune să fie în acelaşi timp o asemănare, opoziţia să se sustragă ei înseşi sub forma unei fidelităţi iluzorii, vidul să se umple de un întreg ansamblu care e aparenţă, dar aparenţă a raţiunii înseşi). Astfel încât vechea opoziţie simplă dintre puterile raţiunii şi cele ale smintelii este înlocuită acum de o opoziţie mai complexă şi mai insesizabilă; nebunia înseamnă absenţă a raţiunii, dar absenţă care ia forma pozitivităţii într-o cvasiconformitate, într-o asemănare care creează confuzie, fără să reuşească totuşi să înşele. Nebunul se îndepărtează de raţiune, dar punând în joc imagini, credinţe, raţionamente pe care le regăsim ca atare la omul raţional. Nebunul nu poate deci să fie nebun pentru el însuşi, ci doar în ochii unui al treilea, numai acesta putând distinge exerciţiul raţiunii de raţiunea însăşi.

În felul în care secolul al XVIII-lea percepe nebunul se amestecă deci în mod inextricabil ceea ce e pozitiv şi ceea ce e negativ. Pozitivul nu e altceva decât raţiunea însăşi, chiar dacă i se atribuie un chip aberant; cât despre negativ, el constă în faptul că nebunia nu e decât cel mult zadarnicul simulacru al raţiunii. Nebunia este raţiunea plus o extremă subţirime negativă; e ceea ce e mai apropiat de raţiune, şi mai ireductibil; este raţiunea afectată de un indiciu de neşters:

Neraţiunea.

Să reînnodăm acum firele anterioare. Ce era evidenţa nebunului constatată adineauri, pe fondul paradoxal al unei absenţe a nebuniei? Nimic altceva decât foarte apropiata prezenţă a raţiunii care umple tot ce poate fi pozitiv în nebun, a cărui incontestabilă

nebunie e un indiciu care afectează raţiunea, dar nu introduce în ea în final niciun element străin şi pozitiv.

Şi imbricarea structurilor raţionalului cu structurile raţionabilului? În aceeaşi mişcare ce caracterizează perceperea nebuniei în epoca clasică, raţiunea recunoaşte imediat negativitatea nebunului în neraţionabil, dar se recunoaşte pe ea însăşi în conţinutul raţional al oricărei nebunii. Ea se recunoaşte ca natură, conţinut, discurs, în final ca *raţiune* a nebuniei, măsurând distanta insurmontabilă de la raţiune la raţiunea nebunului. În acest sens, nebunul poate fi investit în întregime de către raţiune, stăpânit de ea, pentru că ea e aceea care îl animă în secret; dar îl menţine totdeauna în afara ei; dacă are influenţă asupra lui, e din exterior, ca *obiect*. Acest statut de obiect, care va întemeia mai târziu ştiinţa pozitivă a nebuniei, este înscris încă din această structură perceptivă pe care o analizăm acum: recunoaştere a *raţionalităţii* conţinutului, în însăşi mişcarea prin care se denunţă ceea ce este *neraţionabil* în manifestarea sa.

Tocmai acesta este primul şi cel mai aparent dintre paradoxurile neraţiunii: o imediată opoziţie faţă de raţiunea care n-ar putea avea drept conţinut decât raţiunea însăşi.

*

Evidenţa, imposibil de contestat, a lui „acela e nebun” nu se sprijină pe nicio cunoaştere teoretică a ceea ce este nebunia.

Dar invers, atunci când gândirea clasică vrea să investigheze nebunia în ceea ce este ea, nu o va face pornind de la nebuni, ci pornind de la maladie în general. Răspunsul la o întrebare de tipul: „Ce este

deci nebunia?” se deduce dintr-o analitică a maladiei, fără ca nebunul să fie nevoit să vorbească despre el însuşi, în existenţa sa concretă. Secolul al XVIII-lea percepe nebunul, dar deduce nebunia. Iar ceea ce percepe în nebun nu este nebunia, ci inextricabila prezenţă a raţiunii şi a nonraţiunii. Iar nebunia o reconstruieşte nu pornind de la multipla experienţă a nebunilor, ci de la domeniul logic şi natural al maladiei, un câmp de raţionalitate.

Întrucât, pentru gândirea clasică, boala tinde să nu se mai definească decât într-o manieră negativă (prin finitudine, limitare, defect), noţiunea generală de maladie se vede prinsă într-o dublă tentaţie: de a nu mai fi considerată, nici ea, decât sub formă de negaţie (şi aceasta e într-adevăr tendinţa de a suprima noţiuni ca acelea de „substanţe patogene”); dar de a se detaşa de o metafizică a răului, acum sterilă dacă vrem să înţelegem maladia în ceea ce are ea real, pozitiv, plin (şi aceasta e tendinţa de a exclude din gândirea medicală noţiuni ca acelea de maladie „prin lipsă” sau „prin privare”).

La începutul secolului al XVII-lea, Plater, în tabloul maladiilor, făcea încă mult loc maladiilor negative: lipsă de fertilitate, de sudoare, de procreare, de mişcare vitală.19 Dar Sauvages va observa mai apoi că o lipsă nu poate fi nici adevărul, nici esenţa unei maladii, nici măcar natura ei propriu-zisă: „Este adevărat că suprimarea anumitor eliminări provoacă adesea maladii, dar asta nu înseamnă că putem considera drept boală această suprimare”. 20 Şi asta din două motive: primul este că privarea nu este principiu al ordinii, ci al dezordinii, şi încă al dezordinii infinite; căci ea se plasează în spaţiul mereu

deschis, mereu reînnoit al negărilor, care nu sunt numeroase ca lucrurile reale, ci la fel de nenumărate ca posibilităţile logice: „Dacă această instituire a genurilor ar avea loc, genurile înseşi ar creşte la infinit”. 2 i Mai mult: multiplicându-se, maladiile ar înceta în mod paradoxal să se deosebească; căci dacă esenţialul maladiei constă în suprimare, suprimarea care nu are nimic pozitiv nu-i poate da maladiei chipul ei singular; ea mizează în acelaşi mod pe toate funcţiile la care se aplică printr-un fel de act logic care este în întregime vid. Maladia ar fi indiferenţa săracă a negaţiei exercitându-se asupra bogăţiei naturii: „Lipsa şi privarea nu sunt nimic pozitiv, dar nu imprimă în spirit nicio idee de maladie”. 22 Pentru a da un conţinut particular maladiei, trebuie deci să ne adresăm fenomenelor reale, observabile, pozitive prin care se manifestă: „Definiţia unei maladii înseamnă enumerarea simptomelor care servesc la cunoaşterea genului şi speciei sale şi la distingerea ei de toate celelalte”. [287]Chiar şi acolo unde trebuie să recunoaştem că există suprimare, aceasta nu poate fi maladia însăşi, ci doar cauza ei; trebuie deci să ne adresăm efectelor pozitive ale suprimării: „Chiar şi atunci când ideea de maladie este negativă, ca în maladiile somnului, e mai bine s-o definim prin simptomele ei pozitive.

Dar această cercetare a pozitivităţii avea să elibereze maladia şi de latura sa invizibilă şi secretă. Tot răul ascuns încă în ea va fi de-acum înainte exorcizat, iar adevărul ei se va putea desfăşura la suprafaţă, în ordinea semnelor pozitive. Willis, în *de*

287 Plater, Praxeos medicae tres torni, Basel, 1609.

Morbis convulsivis, vorbea încă de substanţe patogene: obscure realităţi străine şi contra naturii care constituie vehiculul răului şi suportul evenimentului patologic. În anumite cazuri, şi în special în cazul epilepsiei, „substanţa patogenă” este atât de ascunsă, atât de inaccesibilă simţurilor şi chiar probelor, încât păstrează încă marca transcendenţei şi ar putea fi confundată cu artificiile demonului: „În această afecţiune, substanţa patogenă este foarte obscură şi nu persistă nicio urmă din ceea ce noi bănuim aici, pe bună dreptate, că este suflul spiritului farmecelor. ™ [288] Dar la sfârşitul secolului al XVII-lea substanţele patogene încep să dispară. Maladia, deşi comportă elemente greu descifrabile, iar partea principală a adevărului ei rămâne ascunsă, nu trebuie să fie caracterizată prin asta; există totdeauna în ea un adevăr singular situat la nivelul fenomenelor celor mai aparente şi pornind de la care trebuie definită. „Dacă un general sau un căpitan n-ar specifica în semnalmentele pe care le dau despre soldaţii lor decât mărcile ascunse pe care le au pe corp sau alte semne obscure şi necunoscute care scapă vederii, degeaba ar fi căutaţi dezertorii, n-ar fi descoperiţi niciodată. ™ [289] Cunoaşterea maladiei trebuie deci să facă înainte de toate inventarul a tot ceea ce e mai manifest în percepţie şi mai evident în adevăr. Astfel se defineşte, ca demers primar al medicinei, metoda simptomatică ce „împrumută caracterele maladiei fenomenelor invariabile şi simptomelor evidente care le însoţesc

---

2882 5 Willis, De Morbis convulsivis. Opera, Lyon, 1681, vol. I, p. 451. 26 Sauvages, loc. cit., I, pp. 121-122.

2892 7 Cf. și Sydenham, Dissertation sur la petite vérole. Médecine pratique, trad. Jault, 1784,'p. 390.

™7.

„Căii filosofice”, care este „cunoaşterea cauzelor şi principiilor” şi care, la urma urmelor, „nu uită să fie foarte curioasă şi distinge dogmaticul de empiric”, trebuie să-i preferăm „calea istorică”, mai sigură şi mai necesară; „foarte simplă şi uşor de însuşit”, ea nu e altceva decât „cunoaşterea faptelor”. Dacă e „istorică”, nu e pentru că încearcă să stabilească, pornind de la cauzele lor cele mai vechi, devenirea, cronologia şi durata maladiilor; ci într-un sens mai etimologic, ea caută să *vadă*, să vadă de aproape şi în detaliu, să restituie maladia în exactitatea unui portret. N-ar putea să-şi propună un model mai bun decât „pictorii care, când fac un portret, au grijă să surprindă până şi semnele şi lucrurile naturale cele mai mici care se întâlnesc pe chipul persoanei pe care o pictează” 28.

O întreagă lume patologică se organizează după norme noi. Dar nimic în ea nu pare a trebui să facă loc acestei percepţii a nebunului, aşa cum tocmai am analizat-o: percepţie în întregime negativă, care lasă întotdeauna neformulat adevărul manifest şi discursiv al nebuniei. Cum va putea nebunia să-şi găsească loc în această lume a maladiilor al căror adevăr se enunţă de la sine în fenomenele observabile, când ea nu se oferă în lumea concretă decât sub profilul cel mai acut, cel mai greu de sesizat; prezenţa instantanee, punctuală, a unui nebun, care e cu atât mai bine perceput ca nebun, cu cât lasă mai puţin să apară adevărul etalat al nebuniei.

Dar mai e ceva. Marea preocupare a clasificatorilor din secolul al XVIII-lea este animată de o metaforă constantă care are amploarea şi obstinaţia

unui mit: transferul dezordinilor maladiei în ordinea vegetaţiei. Trebuie să „reducem”, spunea deja Sydenham, „toate maladiile la specii precise cu aceeaşi grijă şi aceeaşi exactitate cu care au procedat botaniştii în Tratatul despre plante” 29. Iar Gaubius recomanda să punem „numărul imens al maladiilor umane, după exemplul scriitorilor istoriei naturale, într-o ordine sistematică… prezentând clasele, genurile şi speciile, fiecare cu caracterele sale particulare, constante şi distincte” 30. Cu Boissier de Sauvagesări tema dobândeşte întreaga sa semnificaţie; ordinea botaniştilor devine organizatorul lumii patologice în întregul ei, iar maladiile se repartizează după o ordine şi într-un spaţiu care sunt acelea ale raţiunii înseşi. Proiectul unei grădini a speciilor – atât patologice, cât şi botanice – aparţine înţelepciunii prevederii divine.

Cândva, maladia era permisă de Dumnezeu; el chiar o destina oamenilor ca pedeapsă. Dar iată că acum îi organizează formele, îi repartizează el însuşi varietăţile. O cultivă. Va fi de-acum un Dumnezeu al maladiilor, acelaşi cu cel care protejează speciile şi, de când există medici, nu s-a pomenit niciodată să moară acest grădinar care îngrijeşte răul… Dacă e adevărat că, în cazul omului, maladia e semn de dezordine, definitudine, de păcat, în cazul lui Dumnezeu care le-a creat, adică din perspectiva adevărului lor, maladiile sunt o vegetaţie raţionabilă. Iar gândirea medicală trebuie să-şi propună să se sustragă acestor categorii patetice ale pedepsei, pentru a ajunge la acelea, realmente patologice, în care maladia îşi descoperă adevărul etern. „Sunt convins că motivul pentru care n-avem încă nicio istorie exactă a maladiilor este că

cea mai mare parte a autorilor nu le-au privit până acum decât ca efecte ascunse şi confuze ale unei naturi prost întocmite şi decăzute din starea ei şi au crezut că şi-ar pierde timpul dacă s-ar amuza să le descrie. Cu toate acestea, Fiinţa supremă nu s-a supus unor legi mai puţin sigure producând maladiile sau făcând să se maturizeze umorile patogene decât creând plantele sau maladiile". 32

29 Sydenham, *Médecine pratique*, trad. Jault, Prefaţă, p. 121.

30 Gaubius, *Institutiones pathologiæ medicinales*, citat de Sauvages, loc. cit.

31 *Nouvelles Classes des maladies* datează din 1731 sau 1733. Cf. pentru această chestiune Berg, *Linné et Sauvages* (Lychnos, 1956).

32 Sydenham, citat în Sauvages, loc. cit., I, pp. 124 – 125.

Va fi suficient de-acum ca imaginea să fie urmărită până la capăt: maladia, în cea mai neînsemnată dintre manifestările sale, se va vedea investită în întregime de înţelepciunea divină; ea va desfăşura, la suprafaţa fenomenelor, previziunile unei raţiuni atotputernice. Maladia va fi operă a raţiunii şi raţiune pusă la lucru. Ea se va supune ordinii, iar ordinea va fi în secret prezentă ca principiu organizator al fiecărui simptom. Universalul va trăi în particular: „De exemplu, acela care va observa cu atenţie ordinea, timpul, ora când încep frigurile, fenomenele de frison, căldura, într-un cuvânt toate simptomele care-i sunt proprii, va fi la fel de îndreptăţit să creadă că această maladie este o specie,

după cum o plantă constituie o specie.”[290] Maladia, ca şi planta, este, pe viu, însăşi raţionalitatea naturii: „Simptomele sunt faţă de maladii ceea ce sunt frunzele şi suporturile (*fulera*) faţă de plante. ™4

În raport cu prima „naturalizare” despre care aduce mărturie medicina secolului al XVI-lea, această a doua naturalizare prezintă exigenţe noi. Nu mai este vorba de o cvasinatură, pătrunsă încă de ireal, de fantasme, de imaginar, o natură plăsmuită din iluzie şi din amăgire, ci de o natură care e plenitudine întreagă şi imuabilă a raţiunii. O natură care e totalitatea raţiunii prezente în fiecare dintre elementele sale.

Acesta este spaţiul nou în care nebunia, ca maladie, trebuie să se însereze acum.

*

Este încă un paradox, în această istorie care nu duce deloc lipsă de aşa ceva, acela de a vedea că nebunia s-a integrat, fără dificultate aparentă, în aceste norme noi ale teoriei medicale. Spaţiul clasificării se deschide fără probleme spre analiza nebuniei, iar nebunia la rândul ei îşi găseşte imediat locul în el. Niciunul dintre clasificatori nu pare să fi fost reţinut de problemele pe care i le-ar fi putut pune.

Or, acest spaţiu fără profunzime, această definire a nebuniei doar prin plenitudinea fenomenelor sale, această ruptură cu înrudirile răului, acest refuz al unei gândiri negative – toate acestea oare nu ţin de un alt filon şi de un alt nivel decât ceea ce ştim despre experienţa clasică a nebuniei? Nu sunt aici două sisteme juxtapuse, dar care ţin de două universuri diferite? Clasificarea nebunilor nu e oare un artificiu

290 Ibidem.

de simetrie sau o surprinzătoare anticipare a concepţiilor secolului al XIX-lea? Şi dacă vrem să analizăm ce este experienţa clasică în profunzimea sa, nu e mai bine să lăsăm la suprafaţă efortul de clasificare şi să urmărim, dimpotrivă, în toată lentoarea ei, ceea ce această experienţă ne indică ea însăşi, în ceea ce are negativ, înrudit cu răul şi cu toată lumea etică a raţionabilului?

Dar a neglija locul pe care nebunia l-a ocupat cu adevărat în domeniul patologiei ar fi un postulat, deci o eroare de metodă. Înserarea nebuniei în nosologiile secolului al XVIII-lea, oricât de contradictorie ar părea, nu trebuie ignorată. Ea are cu siguranţă o semnificaţie. Şi trebuie să acceptăm ca atare – cu alte cuvinte cu tot ce spune şi tot ce ascunde ea – această curioasă opoziţie între o conştiinţă perceptivă a nebunului, care a fost în secolul al XVIII-lea deosebit de acută, fiind profund negativă, şi o cunoaştere discursivă a nebuniei care s-ar înscrie cu uşurinţă în planul pozitiv şi ordonat al tuturor maladiilor posibile.35

Să ne mulţumim, pentru început, cu confruntarea câtorva exemple de clasificare a nebuniilor.

Paracelsus făcuse distincţie, cândva, între *Lunatici*, a căror maladie se datorează lunii şi a căror conduită, în iregularităţile ei aparte, se ordonează în secret după fazele şi după mişcările sale; *Insani*, a căror boală este ereditară, dacă nu cumva au contractat-o, chiar înainte de naştere, în pântecele mamei; *Vesani*, care au fost privaţi de simţuri şi de raţiune din cauza abuzului de băuturi şi a relei întrebuinţări a alimentelor; *Melancholici*, care înclină

spre nebunie printr-un viciu al naturii lor interne/[291] Clasificare de o indiscutabilă coerenţă, în care ordinea cauzelor se articulează logic în totalitatea sa: mai întâi lumea exterioară, apoi ereditatea şi naşterea, proasta alimentaţie şi, în sfârşit, tulburările interne.

Dar tocmai clasificările de acest gen sunt refuzate de gândirea clasică. Pentru ca o clasificare să fie valabilă, trebuie mai întâi ca forma fiecărei maladii să fie determinată înainte de toate prin totalitatea formei celorlalte; apoi, trebuie ca maladia însăşi să se determine în diversele sale ipostaze, şi nu prin determinări externe; trebuie, în sfârşit, ca maladia să poată, dacă nu să se cunoască în mod exhaustiv, cel puţin să se recunoască într-un mod cert pornind de la propriile manifestări.

Putem urmări calea spre acest ideal de la Plater până la Linné sau Weickhard, constatând treptat cum se afirmă un limbaj în care nebunia se presupune că nu-şi formulează diviziunile decât pornind de la o natură care e în acelaşi timp natura sa şi natura totală a oricărei maladii posibile.

Plater: *Praxeos Tractatus* (1609)

Cartea întâi a „leziunilor funcţiilor" este consacrată leziunilor simţurilor; între ele, trebuie să

2913 5 Această problemă pare a fi replica alteia, pe care am întâlnit-o în prima parte, când trebuia să explicăm cum a putut coincide spitalizarea nebunilor cu internarea lor. Acesta nu e decât unul dintre numeroasele exemple de analogii structurale între domeniul explorat pornind de la practici și cel care se conturează prin speculații științifice sau teoretice. Ici și colo, experiența nebuniei este în mod deosebit disociată de ea însăși și contradictorie; dar sarcina noastră este de a regăsi numai în profunzimea experienței fundamentul și unitatea disocierii sale.

36 Paracelsus, Sämtliche Werke, ed. Siidhoff, München, 1923; partea I, vol. II, pp. 391 și urm.

distingem simţurile externe şi interne (*imaginaţio*, *ratio*, *memoria*). Pot fi afectate separat sau toate împreună; şi pot fi afectate fie de o simplă diminuare, fie de o abolire totală, fie de o perversiune, fie de o exagerare. În interiorul acestui spaţiu logic, maladiile particulare se vor defini când prin cauzele lor (interne sau externe), când prin contextul patologic (sănătate, maladie, convulsie, rigiditate), când prin simptome anexe (febră, absenţa febrei).

1) Mentis imbecilitas:

— Generală: *hebetudo mentis*;

— Particulară: pentru imaginaţie: *tarditas ingenii*; pentru raţiune: *imprudentia*; pentru memorie: *oblivio*.

2) Mentis consternatio:

— Somn nenatural:

la oamenii sănătoşi: *somnus immodicus*, *profondus*; la bolnavi: *coma*, *lethargus*, *cataphora*; stupoare: cu rezoluţie (apoplexie); cu convulsie (epilepsie); cu rigiditate (catalepsie).

3) Mentis alienaţio:

— Cauze înnăscute: *stultitia*;

— Cauze externe: *temulentia*, *animi commotio*;

— Cauze interne: fără febră: *mania*, *melancholia*; cu febră: *phrenitis*, *paraphrenitis*.

4) Mentis defatigatio:

— *Vigiliæ*; *insomnia*.

Jonston (1644. *Idée universelle de la médecine*)

Maladiile creierului fac parte dintre maladiile organice, interne, particulare şi neveninoase. Ele se repartizează în tulburări:

— Ale simţului extern: cefalalgie; – ale simţului comun: veghe, comă; – ale imaginaţiei: vertij; – ale

raţiunii: uitare, delir, frenezie, manie, turbare; – ale simţului intern: letargie; – ale mişcării animale: oboseală, nelinişte, tremurături, paralizie, spasm; – ale exerciţiilor: cataruri; – în sfârşit, există maladii în care aceste simptome se amestecă: coşmaruri, catalepsie, epilepsie şi apoplexie.

Boissier de Sauvages (*1763. Nosologie méthodique*)

Clasa I: Vicii; II Febre; III: Inflamaţii; IV: Spasme; V: Gâfâieli; VI: Debilităţi; VII: Dureri; VIII: Nebunii; IX: Fluxuri; X: Caşexii.

Clasa VIII: „*Boli mintale sau maladii care tulbură raţiunea*”.

Ordinul I: *Halucinaţii*, care tulbură imaginaţia. Specii: „vertij, orbul găinilor, stare de confuzie, vâjâieli, ipohondrie, somnambulism”.

Ordinul II *Bizarerii* (*morositates*), care tulbură apetitul. Specii: apetit exagerat, foame de lup, sete excesivă, antipatie, nostalgie, teroare, satiriazis, furie uterină, tarantism, hidrofobie.

Ordinul III: *Deliruri*, care tulbură judecata. Specii: congestie cerebrală, demenţă, melancolie, demonomanie şi manie.

Ordinul IV: *Nebunii anormale*. Specii: amnezie, insomnie.

Linné (*1763. Genera morborum*)

Clasa V: *Maladii mintale*.

I – *Ideale*: delir, congestie, demenţă, manie, demonomanie, melan colie.

II – Imaginative: vâjâieli, viziuni, vertij, teroare, ipohondrie, somnambulism.

III – *Patetice*: poftă fără măsură, bulimie, polidipsie, satiriazis, erotomanie, nostalgie, tarantism,

mânie, hidrofobie, cacositie, antipatie, anxietate.

Weickhard (*1790. Der philosophische Arzt*)

I – *Maladiile spiritului* (*Geisteskrankheiten*)

1 – Slăbirea imaginaţiei;

2 – Vivacitatea imaginaţiei;

3 – Lipsa atenţiei (*attentio volubilis*);

4 – Reflecţie obstinată şi persistentă (*attentio acerrima et meditaţio profunda*);

5 – Absenţa memoriei (*oblivio*);

6 – Lipsa judecăţii (*defectus judicii*);

7 – Prostie, încetineala spiritului (*defectus, tarditas ingenii*);

8 – Vivacitatea extravagantă şi instabilitatea spiritului (*ingenium velox, preecox, vividissimum*);

9 – Delir (*insania*).

II – *Maladiile sentimentului* (*Gemiitskrankheiten*)

1 – Excitaţia: orgoliu, mânie, fanatism, erotomanie etc.

2 – Depresiune: tristeţe, dorinţă, disperare, sinucidere, „mala dia de curte” (*Hojkrankeit*) etc.

Toată această răbdătoare muncă de clasificare, deşi indică o nouă structură de raţionalitate în curs de formare, n-a lăsat urme prin ea însăşi. Fiecare dintre aceste clasificări este abandonată imediat ce e propusă, iar cele pe care va încerca să le definească secolul al XIX-lea vor fi de un alt tip: afinitatea simptomelor, identitatea cauzelor, succesiunea în timp, evoluţia progresivă a unui tip spre celălalt – tot atâtea familii care vor grupa de bine de rău multiplicitatea manifestărilor: este un efort de a descoperi mari unităţi şi de a raporta la ele formele conexe, dar nu mai e tentativa de a acoperi în totalitate spaţiul patologic şi de a degaja adevărul

unei maladii pornind de la locul pe care-l ocupă. Clasificările secolului al XIX-lea presupun existenţa unor mari specii – manie, sau paranoia, sau demenţă precoce –, şi nu existenţa unui domeniu structurat logic în care maladiile se definesc prin totalitatea patologicului. Totul se petrece ca şi cum această activitate clasificatoare ar fi funcţionat în gol, desfăşurându-se pentru un rezultat nul, luând-o de la capăt şi corectându-se neîncetat pentru a nu ajunge nicăieri: activitate permanentă care n-a reuşit niciodată să devină o muncă reală. Clasificările n-au funcţionat niciodată decât ca imagini, prin valoarea proprie a mitului vegetal pe care îl purtau în ele. Conceptele lor clare şi explicite au rămas fără eficacitate.

Dar această ineficacitate – stranie, dacă ne gândim la eforturi – nu este decât faţa nevăzută a unei probleme. Sau mai degrabă este ea însăşi o problemă. Iar întrebarea pe care o pune e aceea a obstacolelor de care s-a lovit activitatea clasificatoare atunci când s-a exercitat asupra lumii nebuniei. Ce rezistenţe s-au opus la aplicarea acestei munci la obiectul său, la elaborarea unor noi concepte patologice şi la dobândirea echilibrului lor prin intermediul atâtor specii şi clase? Ce anume, în experienţa nebuniei, a fost de natură s-o împiedice să se repartizeze în coerenţa unui plan nosografic? Ce profunzime sau ce fluiditate? Ce structură particulară o făcea ireductibilă la acest proiect care a fost totuşi esenţial pentru gândirea medicală a secolului al XVIII-lea?

*

Activitatea clasificatoare s-a lovit de o rezistenţă profundă, ca şi cum proiectul de a repartiza formele

nebuniei după semnele şi după manifestările lor conţinea în el însuşi un fel de contradicţie; ca şi c-m raportul nebuniei cu ceea ce putea ea arăta despre sine nu era nici esenţial, nici adevărat. E suficient să urmărim firul acestor clasificări, de la ordinea lor generală până la detaliul maladiilor clasate: vine mereu un moment în care marea temă pozitivistă – a clasa după. semne vizibile – se vede deviată sau ocolită; pe ascuns, intervine un principiu care modifică sensul organizării şi plasează între nebunie şi figurile ei perceptibile fie un ansamblu de denunţări morale, fie un sistem cauzal. Nebunia, în sine, nu poate răspunde de manifestările sale; ea formează un spaţiu vid în care totul este posibil, în afară de ordinea logică a acestei posibilităţi. Originea şi semnificaţia acestei ordini trebuie căutate în afara nebuniei. Aceste principii eterogene ne vor aduce, în mod necesar, multe informaţii despre experienţa nebuniei, aşa cum este ea trăită de gândirea medicală a secolului al XVIII-lea.

În principiu, o clasificare nu trebuie să investigheze decât puterile spiritului uman în dezordinile care-i sunt proprii. Dar să luăm un exemplu. Arnold, inspirându-se din Locke, percepe posibilitatea nebuniei după cele două facultăţi majore ale spiritului; există o nebunie care are drept obiect „ideile”, cu alte cuvinte calitatea elementelor reprezentative şi conţinutul de adevăr pe care-l pot implica; şi aceea care are drept obiect „noţiunile”, munca reflexivă care le-a construit şi arhitectura adevărului lor. *Ideal insanity*, care corespunde primului tip, înglobează bolile mintale frenetice, incoerente, maniace şi senzitive (adică halucinatorii).

Atunci când nebunia, dimpotrivă, face să apară dezordinea printre noţiuni, ea se poate prezenta sub 9 aspecte diferite: iluzie, fantasmă, bizarerie, impuls, intrigă, exaltare, ipohondrie, nebunie apetitivă şi nebunie patetică. Până aici coerenţa este păstrată; dar iată cele 16 varietăţi ale acestei „nebunii patetice”: nebunie amoroasă, geloasă, avară, mizantropică, arogantă, irascibilă, bănuitoare, timidă, ruşinoasă, tristă, disperată, superstiţioasă, nostalgică, dezgustată, entuziastăi Alunecarea perspectivelor este evidentă: s-a plecat de la o investigare a puterilor spiritului şi a experienţelor originare prin care acesta era în mod virtual adevăr; şi puţin câte puţin, pe măsura apropierii de diversităţile concrete între care se repartizează nebunia, pe măsură ce ne îndepărtăm de o nerațiune care problematizează raţiunea sub forma sa generală, pe măsură ce parcurgem aceste suprafeţe în care nebunia ia trăsăturile omului real, o vedem diversificându-se în tot atâtea „caractere”, şi nosografia capătă, sau aproape, alura unei galerii de „portrete morale”. În momentul în care vrea să regăsească omul concret, experienţa nebuniei întâlneşte morala.

Faptul nu e izolat la Arnold; să ne amintim de clasificarea lui Weickhard: şi acolo se pleacă, pentru a analiza clasa a opta, aceea a maladiilor spiritului, de la distincţia între imaginaţie, memorie şi judecată. Dar imediat sunt regăsite caracterizările morale. Clasificarea lui Vitet face chiar loc, alături de simple defecte, păcatelor şi viciilor. Pinel le va păstra încă amintirea în articolul „Nosographie” din *Dictionnaire des sciences*

37 Arnold, *Observations on the nature, Kinds,*

Causes, and Prevention of Insanity, Lunacy and Madness, Leicester, vol. *1, 1702*, vol. II, *1786*.

médicales: „Ce să spunem despre o clasificare… în care furtul, josnicia, răutatea, nemulţumirea, teama, orgoliul, vanitatea etc. sunt înscrise în rândul afecţiunilor maladive. Sunt într-adevăr maladii ale spiritului, şi foarte adesea maladii incurabile, dar locul lor veritabil e mai degrabă în *Maximele* lui La Rochefoucauld sau în *Caracterele* lui La Bruyère decât într-o lucrare de patologie.”[292] Se căutau formele morbide ale nebuniei; n-au fost găsite decât deformări ale vieţii morale. Pe parcurs, însăşi noţiunea de maladie s-a modificat, decât de la o semnificaţie patologică la o valoare pur critică. Activitatea raţională care repartiza semnele nebuniei s-a transformat într-o conştiinţă raţionabilă care le inventariază şi le denunţă. E suficient de altfel să comparăm clasificările lui Vitet sau ale lui Weickhard cu listele care figurează în registrele de internare pentru a constata că în amândouă acţionează aceeaşi funcţie: motivele internării se suprapun cu exactitate peste temele clasificării, deşi originea lor este complet diferită şi niciunul din nosografii secolului al XVIII-lea n-a avut vreodată contact cu lumea spitalelor generale şi a închisorilor. Dar imediat ce gândirea, în speculaţia sa ştiinţifică, încerca să apropie nebunia de chipurile sale concrete, întâlnea, în mod necesar, această experienţă morală a neraţiunii. Principiul străin care s-a strecurat între proiectul de clasificare şi formele cunoscute şi recunoscute ale nebuniei este

292 Vitet, Matière médicale réformée ou pharmacopée médico-chirurgicale; Pinel, Dictionnaire des Sciences médicales, 1819, vol. XXXVI, p. 220.

neraţiunea.

Nu toate nosografiile alunecă spre aceste caracterizări morale; niciuna însă nu rămâne pură; acolo unde morala nu joacă un rol de difracţie şi de repartiţie, acest rol e asigurat de organism şi de lumea cauzelor corporale.

Proiectul lui Boissier de Sauvages era simplu. Putem măsura totuşi dificultăţile pe care le-a întâlnit pentru a stabili o simptomatologie solidă a maladiilor mintale, ca şi cum nebunia fugea de evidenţa propriului adevăr. Dacă lăsăm deoparte clasa „nebuniilor anormale”, cele trei ordine principale sunt formate de halucinaţii, bizarerii şi deliruri. În aparenţă, fiecare dintre ele e definit, cu toată rigoarea metodei, pornind de la semnele sale cele mai manifeste: halucinaţiile sunt „maladii al căror principal simptom este o imaginaţie perversă şi eronată „[293]; bizareriile trebuie înţelese ca „depravare a gustului sau a voinţei”[294]; delirul, ca o „depravare a facultăţii de a judeca”. Dar pe măsură ce se înaintează în analiză, caracterele îşi pierd puţin câte puţin sensul de simptome şi capătă cu din ce în ce mai multă claritate o semnificaţie cauzală. Încă din sumar, halucinaţiile erau considerate ca „erori ale sufletului prilejuite de viciul organelor situate în afara creierului, ceea ce face ca imaginaţia să fie sedusă”[295][296]. Dar lumea cauzelor este invocată mai ales când e vorba de a distinge semnele unele de

---

2933 9 Sauvages, loc. cit., VII, p. 43 (cf. și vol. I, p. 366).

294 Ibid., VII, p. 191.

295 Ibid., VII, p. 1.

296 Ibid., VII, pp. 305-334.

altele, adică atunci când li se cere să fie altceva decât un semnal de recunoaştere, atunci când trebuie justificată o repartiţie logică în specii şi clase. Astfel delirul se distinge de halucinaţie prin aceea că originea sa trebuie căutată numai în creier, şi nu în diversele organe ale sistemului nervos. Vrem să stabilim diferenţa între „delirurile esenţiale” şi „delirurile pasagere care însoţesc febrele”? E suficient să amintim că acestea din urmă sunt datorate unei modificări pasagere a fluidelor, iar celelalte unei depravări, adesea definitivă, a elementelor solidei la nivelul general şi abstract al Ordinelor, clasificarea este fidelă-principiului simptomaticii; dar îndată ce abordăm formele concrete ale nebuniei, cauza fizică redevine elementul esenţial al distincţiilor. În viaţa reală, nebunia este animată în întregime de mişcarea secretă a cauzelor. Nu deţine, prin ea însăşi, vreun adevăr; vreo natură, nici atât, pentru că e împărţită între acele puteri ale spiritului care îi dau un adevăr abstract şi general şi lucrarea obscură a cauzelor organice care îi dau o existenţă concretă.

În orice caz, munca de organizare a maladiilor spiritului nu se face niciodată la nivelul nebuniei înseşi. Ea nu poate să depună mărturie despre propriul adevăr. Trebuie să intervină fie judecata morală, fie analiza cauzelor fizice. Fie pasiunea, greşeala, cu toată libertatea pe care o comportă; fie mecanica, riguros determinată, a spiritelor animale şi a genului nervos. Dar aceasta nu e decât o antinomie aparentă, şi numai pentru noi: pentru gândirea clasică, există o regiune unde morala şi mecanica, libertatea şi corpul, pasiunea şi patologia îşi află în acelaşi timp unitatea şi măsura. Este imaginaţia, care

are erorile, himerele şi prezumţiile sale – dar în care se rezumă în egală măsură toate mecanismele corpului. Şi de fapt tot ce poate fi în ele dezechilibrat, eterogen, impur, toate aceste tentaţii ale clasificărilor sunt datorate unei anumite „analitici a imaginaţiei”, care intervine în secret în demersul lor. Aici este locul în care se operează sinteza între nebunie în general, a cărei analiză se încearcă, şi nebun, recunoscut deja în mod obişnuit în percepţie, a cărui diversitate se încearcă a fi redusă la câteva tipuri majore. Aici se înserează experienţa neraţiunii, aşa cum am văzut-o deja intervenind în practicile internării – experienţă în care omul este, în mod paradoxal, în acelaşi timp desemnat şi dezvinovăţit în culpabilitatea sa, dar condamnat în animalitatea sa. Această experienţă se transcrie, pentru reflecţie, în termenii unei teorii a imaginaţiei care se găseşte astfel plasată în centrul oricărei gândiri clasice privitoare la nebunie. Imaginaţia, tulburată şi deviată, imaginaţia aflată între eroare şi vină pe de o parte, şi perturbaţiile corpului pe de alta, este ceea ce medicii şi filosofii numesc, de comun acord, în epoca clasică, delir.

Astfel se conturează, deasupra descrierilor şi clasificărilor, o teorie generală a pasiunii, a imaginaţiei şi delirului; în ea se înnoadă raporturile reale dintre nebunie, în general, şi nebun, în particular; în ea se stabilesc, de asemenea, legăturile dintre nebunie şi neraţiune. Ea e obscura putere de sinteză care le reuneşte pe toate – neraţiune, nebunie şi nebuni – în una şi aceeaşi experienţă. Numai în acest sens putem vorbi de o *transcendenţă a delirului* care, dirijând de sus experienţa clasică a nebuniei, face derizorii tentativele de a o analiza numai după

simptomele sale.

*

Trebuie să ţinem cont şi de rezistenţa câtorva teme majore care, formate înaintea epocii clasificatoare, subzistă, aproape identice, aproape imobile, până la începuturile secolului al XIX-lea. În timp ce la suprafaţă numele maladiilor îşi schimbă şi locul, şi diviziunile, şi articulaţiile, ceva mai în profunzime, într-un fel de penumbră conceptuală, câteva forme masive, puţin numeroase dar de mare extensie, se menţin, şi în fiecare clipă prezenţa lor obstinată face inutilă activitatea de clasificare. Mai puţin apropiate de activitatea conceptuală şi teoretică a gândirii medicale, aceste noţiuni se învecinează, dimpotrivă, cu această gândire în munca ei reală. Ele sunt acelea pe care le găsim în efortul lui Willis, şi pornind de la ele va putea el să stabilească marele principiu al ciclurilor maniace şi melancolice; ele sunt acelea pe care, la celălalt capăt al secolului, le vom regăsi când va fi vorba de a reforma spitalele şi de a da internării o semnificaţie medicală. Ele au făcut corp comun cu activitatea medicinei, impunându-şi figurile stabile mai degrabă printr-o coeziune imaginară decât printr-o strictă definire conceptuală. Ele au trăit şi s-au menţinut în secret graţie unor obscure afinităţi care îi dădeau fiecăreia o marcă proprie şi de neşters. Sunt uşor de regăsit cu mult înainte de Boerhaave şi de urmărit mult timp după Esquirol.

În 1672, Willis publică de *Anima Brutorum*, care în partea a doua tratează despre „maladiile care atacă sufletul animal şi centrul lui, cu alte cuvinte creierul şi genul nervos”. Analiza sa reia marile maladii

recunoscute de multă vreme de tradiţia medicală: *Frenezia*, un fel de furie însoţită de febră, şi de care trebuie să distingem, prin durata sa mai scurtă, *Delirul*. *Mania* este o furie fără febră. *Melancolia* nu cunoaşte nici furie, nici febră: e caracterizată de o tristeţe şi o spaimă care se aplică unui număr mic de obiecte, adesea unei preocupări unice. Cât despre *Stupiditate*, este o trăsătură a tuturor oamenilor la care „imaginaţia, memoria şi judecata lipsesc”. Opera lui Willis are o importanţă în definirea diverselor maladii mintale, în măsura în care cercetarea a fost făcută chiar în interiorul acestor categorii majore. Willis nu restructurează spaţiul nosografic, ci degajează forme care se regrupează lent, tind să se unifice, aproape să se confunde, printr-o imagine; astfel, el aproape ajunge la noţiunea de manie-melancolie: „Aceste două afecţiuni sunt atât de apropiate încât se transformă adesea una în cealaltă, iar una o ajunge adesea pe cealaltă… Adesea aceste două maladii se succedă şi îşi fac loc reciproc, ca fumul şi flacăra. ™3 În alte cazuri Willis distinge ceea ce rămăsese aproape confuz. Distincţie mai mult practică decât conceptuală, divizare relativă şi progresivă a unei noţiuni care îşi păstrează identitatea fundamentală. Aşa procedează pentru marea familie a celor atinşi de stupiditate: există mai întâi cei care nu sunt în stare să stăpânească literatura, nici vreuna dintre ştiinţele liberale, dar care sunt destul de abili pentru a învăţa artele mecanice; urmează cei care sunt capabili să devină agricultori; apoi cei care pot cel mult învăţa să subziste în viaţă şi să cunoască obiceiurile indispensabile; cât despre cei de pe ultima treaptă, abia dacă înţeleg ceva şi dacă acţionează

conştienţi Lucrul efectiv nu s-a făcut pe clasele noi, ci pe vechile familii ale tradiţiei, acolo unde imaginile erau cele mai numeroase, iar chipurile recunoscute în modul cel mai familiar.

În 1785, când Colombier şi Doublet îşi publică *Instrucţiunea*, trecuse mai mult de un secol de la Willis. Marile sisteme nosologice se edificaseră. Se pare că din toate aceste monumente nu rămâne nimic; Doublet se adresează medicilor şi directorilor de aşezăminte; vrea să le dea sfaturi de diagnosticare şi de terapeutică. El nu cunoaşte decât o clasificare, aceea care fusese deja în vogă pe timpul lui Willis: frenezia, însoţită întotdeauna de inflamaţie şi de febră; mania sau furia nu este semnul unei afecţiuni a creierului; melancolia, care diferă de manie prin două lucruri: „Primul, acela că delirul melancolic este limitat la un singur obiect, numit punct melancolic; al doilea, acela că delirul… este totdeauna liniştit”. La acestea se adaugă demenţa, care corespunde stupidităţii din clasificarea lui Willis, şi care grupează toate formele de slăbire a facultăţilor. Ceva mai târziu, când ministrul de Interne îi cere lui Giraudy un raport despre Charenton, tabloul prezentat distinge cazurile de melancolie, cele de manie şi cele de demenţă; singurele modificări importante privesc ipohondria, care se vede izolată, cu un foarte mic număr de reprezentanţi (doar 8 din 476 de internaţi), şi idiotismul, care începe, în acest debut de secol al XIX-lea, să fie diferenţiat de demenţă. Haslam.

43 Willis, *Opera*, II, p. 255.

44 Ibid., pp. 269 – 270.

În *Observations sur la folie*, nu ţine cont de incurabili; el îi îndepărtează deci pe demenţi şi idioţi

şi nu îi recunoaşte nebuniei decât două imagini: mania şi melancolia.

După cum se vede, cadrul nosologic a rămas de o stabilitate remarcabilă, trecând prin toate tentativele pe care le-a putut face secolul al XVIII-lea pentru a-l modifica. În momentul în care vor debuta marile sinteze psihiatrice şi sistemele nebuniei, vor putea fi reluate marile specii de neraţiune aşa cum au fost ele transmise: Pinel include, printre bolile mintale, melancolia, mania, demenţa şi idiotismul; la care adaugă ipohondria, somnambulismul şi hidrofobia/5 Esquirol nu adaugă decât noua familie a monomaniei la seria de acum tradiţională: manie, melancolie, demenţă şi imbecilitate/6 Chipurile deja conturate şi recunoscute ale nebuniei n-au fost modificate de construcţiile nosologice; repartizarea în specii aproape vegetale n-a ajuns să disocieze sau să modifice soliditatea primitivă a caracterelor lor. De la un capăt la celălalt al epocii clasice, lumea nebuniei se articulează după aceleaşi frontiere. Altui secol îi vor reveni descoperirea paraliziei generale, separarea nevrozelor de psihoze, edificarea paranoiei şi a demenţei precoce; şi altuia delimitarea schizofreniei. Munca răbdătoare de observaţie nu e cunoscută de secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Ele au deosebit familii precare în grădina speciilor: dar aceste noţiuni n-au ştirbit niciodată soliditatea experienţei cvasiperceptive consumate pe de altă parte. Gândirea medicală se sprijinea liniştită pe forme care nu se modificau şi care îşi urmau viaţa lor tăcută. Natura ierarhizată şi ordonată a clasificatorilor nu era decât o a doua natură în raport cu aceste forme esenţiale.

Să le fixăm, pentru mai multă siguranţă, căci

sensul lor propriu epocii clasice riscă să se ascundă sub permanenţa cuvintelor pe care noi înşine le-am reluat. Articolele din *Encyclopédie*, chiar în măsura în care nu constituie o operă originală, pot servi drept reper.

— În opoziţie cu *frenezia*, delir cu febră, *mania* este un delir fără febră, cel puţin esenţială; ea comportă „toate aceste maladii lungi în care bolnavii nu numai că bat câmpii, dar nu percep cum trebuie şi fac acţiuni care sunt sau par fără motiv, extraordinare şi ridicole”.

— *Melancolia* e şi ea un delir, dar „un delir special, având drept subiect unul sau două obiecte anume, fără febră sau furie, punct în care diferă de manie şi de frenezie. Acest delir e însoţit cel mai adesea de o tristeţe insurmontabilă, de o umoare sumbră, de mizantropie, de o înclinaţie hotărâtă spre singurătate”.

45 Pinel, *Nosographie philosophique*, Paris, 1798.

46 Esquirol, *Des maladies mentales*, Paris, 1838.

— *Demenţa* se opune melancoliei şi maniei; acestea nu sunt decât „exerciţiul depravat al memoriei şi al înţelegerii”; ea, în schimb, e o riguroasă „paralizie a spiritului”, sau, mai mult, „o abolire a facultăţii de a raţiona”; fibrele creierului nu sunt susceptibile de impresii, iar spiritele animale nu sunt capabile să le mişte. D’Amont, autorul acestui articol, vede în „fatuitate” un grad mai puţin accentuat al demenţei: o simplă slăbire a înţelegerii şi a memoriei.

În ciuda câtorva modificări de detaliu, vedem formându-se şi menţinându-se, în toată această medicină clasică, anumite apartenenţe esenţiale, mult

mai solide decât înrudirile nosografice, poate pentru că ele sunt mai mult încercate decât concepute, pentru că au fost imaginate de multă vreme şi îndelung visate: frenezia şi căldura febrelor; mania şi agitaţia furioasă; melancolia şi izolarea aproape insulară a delirului; dementa şi dezordinea spiritului. Pe aceste profunzimi calitative ale percepţiei medicale au mizat sistemele nosologice, strălucind uneori pentru câteva clipe. Ele n-au prins contur în istoria reală a nebuniei.

*

Rămâne, în sfârşit, un al treilea obstacol. Acesta e constituit de rezistenţele şi dezvoltările proprii practicii medicale.

De multă vreme, şi în întregul domeniu al medicinei, terapeutica urma o cale relativ independentă. În orice caz, niciodată, din Antichitate încoace, ea nu ştiuse să-şi ordoneze toate formele după conceptele teoriei medicale. Şi mai mult decât orice altă maladie, nebunia a menţinut în jurul ei, până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, un întreg corp de practici în acelaşi timp arhaice prin originea lor, magice prin semnificaţia lor şi extramedicale prin sistemul lor de aplicare. Toate puterile terifiante pe care le putea ascunde nebunia întreţineau, în vivacitatea sa abia ascunsă, viaţa surdă a acestor practici.

Dar la sfârşitul secolului al XVII-lea s-a produs un eveniment care, întărind autonomia practicilor, i-a dat un stil nou şi o nouă posibilitate de dezvoltare. Acest eveniment este definirea tulburărilor, care mai întâi sunt numite „aburi” şi care vor lua apoi o atât de mare extensiune în secolul al XVIII-lea sub numele de „boli

de nervi”. Foarte curând, şi prin forţa expansiunii conceptelor lor, ele răstoarnă vechiul spaţiu nosografic şi nu întârzie să-l acopere aproape în întregime. Cullen va putea scrie, în *Institutions de médecine pratique*: uimi propun să includ aici, sub denumirea de maladii nervoase, toate afecţiunile preternaturale ale sentimentului şi ale mişcării care nu sunt deloc însoţite de febră ca simptom al maladiei primitive; mai includ şi toate acele maladii care nu depind deloc de o afecţiune locală a organelor, ci de o afecţiune mai generală a sistemului nervos şi a proprietăţilor acestui sistem pe care se întemeiază în primul rând sentimentul şi mişcarea. „[297]Această lume nouă a „aburilor” şi a bolilor de nervi are dinamica sa proprie; forţele care se desfăşoară, clasele, speciile şi genurile pe care le putem distinge aici nu mai coincid cu formele familiare nosografiilor. Pare că tocmai s-a deschis un întreg spaţiu patologic încă necunoscut, care scapă regulilor obişnuite ale analizei şi descrierii medicale: „Filosofii îi invită pe medici să se afunde în acest labirint; le deschid drumurile, debarasând metafizica de harababura şcolilor, explicând analitic principalele facultăţi ale sufletului, arătând legătura lor intimă cu mişcările corpului, întorcându-se ei înşişi la primele fundamente ale organizării sale”. 48

Proiectele de clasificare a „aburilor” sunt, şi ele, nenumărate. Niciunul nu se sprijină pe principiile care îi ghidau pe Sydenham, Sauvages sau Linné. Vindet le deosebeşte după mecanismul tulburării şi totodată după localizarea sa: „aburii generali apar în tot

297 7 Cullen, Institutions de médecine pratique, II, trad. Pinel, Paris, 1785, p. 61.

corpul”; „aburii particulari se formează într-o anumită parte”; cei dintâi „vin din suprimarea cursului spiritelor animale”; ceilalţi „vin dintr-un ferment în nervi sau în apropierea lor”; sau „din contracţia cavităţii nervilor prin care spiritele animale urcă sau coboară”.49 Beauchesne propune o clasificare pur etiologică, după temperamente, predispoziţii şi după modificările sistemului nervos: mai întâi „maladiile cu materie şi leziune organică”, care depind de un „temperament biliar-flegmatic”; apoi maladiile nervoase isterice, care se disting printr-un „temperament biliar-melancolic şi leziuni speciale ale mitrei”; în sfârşit, maladiile caracterizate printr-o „slăbire a solidelor şi degenerarea umorilor”; aici cauzele sunt mai degrabă „un temperament sanguin flegmatic, pasiuni nefericite” etc.50 La sfârşitul secolului, în marea discuţie care a urmat lucrărilor lui Tissot şi Pomme, Pressavin le-a dat bolilor de nervi cea mai mare extensie; ele cuprind toate tulburările care pot atingea funcţiile majore ale organismului şi se disting unele de altele după funcţiile care sunt perturbate. Când sunt atinşi nervii sentimentului, iar activitatea lor e diminuată, apar toropeala, amorţirea şi coma; dacă, dimpotrivă, activitatea lor creşte, apar mâncărimea, gâdilătura şi durerea. Funcţiile motrice pot fi tulburate în aceeaşi manieră: diminuarea lor provoacă paralizia şi catalepsia, în timp ce creşterea lor atrage după sine excitarea şi spasmul; cât despre convulsii, ele sunt datorate unei activităţi neregulate, când prea slabă, când prea puternică – alternanţă întâlnită de exemplu în epilepsiei

Prin natura lor, desigur, aceste concepte sunt străine de clasificările tradiţionale. Dar ceea ce le dă

mai cu seamă originalitatea este că, spre deosebire de noţiunile din nosografie, ele sunt imediat legate de o practică; sau mai degrabă sunt, de când se formează, impregnate de teme terapeutice, căci ceea ce le constituie şi le organizează sunt imaginile – imagini prin care medicii şi bolnavii pot comunica spontan: aburii care urcă ai ipohondrului, nervii întinşi, „striviţi şi chirciţi”, fibrele impregnate de jilăveală şi umiditate, dorinţele arzătoare care usucă organele – sunt tot atâtea scheme explicative, e adevărat; dar tot atâtea teme ambigue în care imaginaţia bolnavului dă formă, spaţiu, substanţă şi limbaj propriilor suferinţe, iar cea a medicului proiectează imediat schiţa intervenţiilor necesare pentru restabilirea sănătăţii. În această lume nouă a patologiei, atât de discreditată şi de ridiculizată începând cu secolul al XIX-lea, se întâmplă ceva important – şi, fără îndoială, pentru prima dată în istoria medicinei: explicaţia teoretică ajunge să coincidă cu o dublă proiecţie: a răului de către bolnav şi a suprimării răului de către doctor. Bolile de nervi autorizează complicaţiile curei. E pe cale să se nască o întreagă lume de simboluri şi de imagini, în care medicul va inaugura un prim dialog cu bolnavul său.

De atunci, de-a lungul întregului secol al XVIII-lea, se dezvoltă o medicină în care cuplul medic-bolnav e în curs de a deveni elementul constituent. Lumea nebuniei este organizată, în chipuri noi, tocmai de acest cuplu, cu figurile imaginare prin care comunică. Curele de încălzire sau de răcire, de fortificare sau de destindere, tot efortul – comun medicului şi bolnavului – de realizări imaginare lasă să se profileze forme patologice, pe care clasificările vor

fi din ce în ce mai incapabile să le asimileze. Dar chiar în interiorul acestor forme s-a desfăşurat adevărata muncă a ştiinţei, chiar dacă e adevărat că în acest fel ele s-au sfârşit.

*

Să readucem în atenţie punctul nostru de plecare: pe de o parte, o conştiinţă care pretinde că recunoaşte nebunul fără mediere, chiar şi fără acea mediere care ar fi o cunoaştere discursivă a nebuniei; pe de altă parte, o ştiinţă care pretinde că desfăşoară după planul virtualităţilor sale toate formele nebuniei, cu toate semnele care îi manifestă adevărul. Între cele două – nimic, un vid; o absenţă, aproape sensibilă, atât de de evidentă, a ceea ce ar fi nebunia ca formă concretă şi generală, ca element real în care nebunii s-ar regăsi, ca teren profund din care s-ar

51 Pressavin, *Nouveau Traité des vapeurs*, Lyon, 1770, pp. 7 – 31.

naşte, în surprinzătoarea lor particularitate, seinele smintelii. În epoca clasică nu există maladie mintală, dacă prin asta înţelegem patria naturală a smintelii, medierea între nebunul pe care-l percepem şi dementa pe care o analizăm, pe scurt, legătura nebunului cu nebunia sa. Nebunul şi nebunia sunt străini unul de celălalt; adevărul fiecăruia dintre ei este reţinut, şi oarecum confiscat, *în* ei înşişi.

Înainte de orice, aceasta este neraţiunea: sciziunea profundă care ţine de o vârstă a înţelegerii, şi care îl alienează pe nebun faţă de nebunie, înstrăinându-i unul de altul.

Putem deci să percepem deja neraţiunea în acest vid. De altfel, nu era internarea versiunea lui instituţională? Nu domnea ea oare ca spaţiu

nediferenţiat al excluderii, între nebun şi nebunie, între recunoaşterea imediată şi un adevăr mereu amânat, acoperind astfel în structurile sociale acelaşi câmp pe care neraţiunea îl acoperea în structurile ştiinţei?

Dar neraţiunea este mai mult decât acest vid în care începem s-o vedem schiţându-se. Perceperea nebunului nu avea în final drept conţinut decât raţiunea însăşi; analiza nebuniei printre speciile maladiei nu avea drept principiu decât ordinea raţiunii unei înţelepciuni naturale; aşa încât, acolo unde era căutată plenitudinea pozitivă a nebuniei, nu era găsită niciodată decât raţiunea, nebunia devenind astfel în mod paradoxal absenţă a nebuniei şi prezenţă universală a raţiunii. Nebunia nebuniei este aceea de a rămâne în mod secret raţiune. Iar această nonnebunie, în calitate de conţinut al nebuniei, este al doilea punct esenţial care trebuie marcat în legătură cu neraţiunea. Neraţiunea înseamnă că adevărul nebuniei este raţiune.

Sau mai curând cvasiraţiune. Iar acesta este al treilea caracter fundamental, pe care paginile următoare vor încerca să-l expliciteze până la capăt. Dacă raţiunea este conţinutul percepţiei nebunului, nu e fără a fi afectată de un anume indice negativ. Aici lucrează o instanţă care îi dă acestei nonraţiuni stilul ei aparte. Nebunul e degeaba nebun în raport cu raţiunea, pentru ea şi prin ea, degeaba *este* raţiune pentru *a* putea *fi obiect* al raţiunii, distanţa pe care a luat-o creează probleme; iar această lucrare a negativului nu poate fi pur şi simplu vidul unei negaţii. Pe de altă parte, am văzut ce obstacole a întâmpinat proiectul unei „naturalizări” a nebuniei în stilul unei

istorii a maladiilor şi a plantelor. În ciuda atâtor eforturi repetate, nebunia n-a intrat niciodată complet în ordinea raţională a speciilor. Pentru că în profunzime domneau alte forţe. Forţe străine planului teoretic al conceptelor şi care ştiu să-i reziste, ajungând în final să-l răstoarne.

Care sunt deci acele forţe care acţionează aici? Care e acea putere de negaţie care se exercită dincolo? În această lume clasică, în care raţiunea pare un conţinut şi un adevăr pentru orice, chiar şi pentru nebunie, care sunt acele instanţe secrete, şi care rezistă? Ici şi colo, în cunoaşterea nebuniei şi recunoaşterea nebunului, nu e oare aceeaşi virtute care se desfăşoară insidios şi îşi bate joc de raţiune? Iar dacă ar fi aceeaşi, n-am fi atunci în situaţia de a defini esenţa şi forţa vie a neraţiunii drept centru secret al experienţei clasice a nebuniei?

Dar acum trebuie să procedăm lent şi în detaliu. Să pornim la drum, cu un respect de istoric, de la ceea ce cunoaştem deja; adică de la obstacolele întâlnite în naturalizarea nebuniei şi în proiectarea sa pe un plan raţional. Trebuie, piesă cu piesă, să le analizăm, după numărătoarea grosieră pe care am putut-o face: mai întâi transcendenţa pasiunii, a imaginaţiei şi a delirului, ca forme constituente ale nebuniei; apoi figurile tradiţionale care, de-a lungul întregii epoci clasice, au articulat şi elaborat domeniul nebuniei; în sfârşit, confruntarea medicului cu bolnavul în lumea imaginară a terapeuticii. Poate că aici se ascund forţele pozitive ale neraţiunii, lucrarea care e în acelaşi timp corelativ şi compensare a acestei nonfiinţe care este, a acestui vid, a acestei absenţe, mereu mai adânci, a nebuniei.

Vom încerca să descriem această lucrare şi forţele care o animă nu ca evoluţie a conceptelor teoretice la suprafaţa unei *cunoaşteri*; ci, tranşând în profunzimea istorică a unei *experienţe*, vom încerca să regăsim mişcarea prin care a devenit în sfârşit *posibilă* o cunoaştere a nebuniei: această cunoaştere care e a noastră şi de care freudismul n-a reuşit, pentru că nu era menit să o facă, să ne desprindă în întregime. În această cunoaştere, maladia mintală este în sfârşit prezentă, neraţiunea a dispărut de la sine, rămânând doar în ochii acelora care se întreabă ce poate însemna în lumea modernă această prezenţă încăpăţânată şi repetată a unei nebunii însoţite în mod necesar de ştiinţa sa, de medicina sa, de medicii săi, a unei nebunii incluse integral în pateticul unei maladii mintale.

Capitolul II
TRANSCENDENŢA DELIRULUI

„Numim nebunie acea maladie a organelor creierului… Problemele nebuniei se învârtesc în jurul materialităţii sufletului.

Cum e privit sufletul în acest rău pe care nosologiile îl descriu cu atâta uşurinţă ca maladie: ca un segment al corpului atacat de maladie ca şi toate celelalte? ca o sensibilitate generală legată de ansamblul organismului şi tulburată odată cu el? ca un principiu independent, spiritual, căruia nu i s-ar sustrage decât instrumentele sale tranzitorii şi materiale?

Întrebări de filosofi care încântă secolul al XVIII-lea; întrebări infinit reversibile şi ale căror răspunsuri sporesc ambiguitatea.

Există mai întâi întreaga greutate a unei tradiţii:

tradiţia teologilor şi a cazuiştilor, dar şi tradiţia juriştilor şi a judecătorilor. Cu condiţia să dea unele semne exterioare de penitenţă, un nebun se poate spovedi şi poate primi iertarea; chiar atunci când totul ar arăta că e ieşit din minţi, avem dreptul şi datoria să presupunem că Spiritul i-a luminat sufletul pe căi care nu sunt nici sensibile, nici materiale – căi „de care Dumnezeu se foloseşte uneori, adică fie prin intermediul îngerilor, fie printr-o inspiraţie nemijlocită”[298][299]. Era el de altfel în stare de graţie în momentul în care a intrat în demenţă? Nebunul, fără îndoială, va fi mântuit, orice ar fi făcut în starea sa de nebunie: sufletul i-a rămas deoparte, ferit de maladie – şi apărat, prin maladia însăşi, de rău. Sufletul nu este suficient de angajat în nebunie pentru a păcătui în ea.

Judecătorii nu contrazic deloc această idee, nu acceptă drept crimă gestul unui nebun, hotărăsc asupra curatelei presupunând totdeauna că nebunia nu e decât un obstacol provizoriu, în care sufletul este la fel de puţin atins, pe cât e de inexistent sau fragmentar la copil. Fără interdicţie, de altfel, nebunul, chiar închis, nu-şi pierde nimic din personalitatea civilă, iar Parlamentul din Paris a precizat chiar că această dovadă *de facto* a alienării care este internarea nu schimbă cu nimic capacitatea legală a subiectului.3

Sufletul nebunilor nu e nebun.

Şi totuşi, pentru cine filosofează asupra

---

298 Voltaire, Dictionnaire philosophique, articolul „Folie", ed. Benda, vol. I, p. 285.

299 Cf. o hotărâre a Parlamentului din Paris din 30 august 1711. Citat în Par- turier, L'Assistance a Paris sous l'Ancien Régime et la Révolution, Paris, 1897, p. 159 și nota 1.

exactităţii medicinei, asupra eşecurilor şi succeselor sale, sufletul nu e oare mai mult şi mai puţin decât acest prizonier liber? Nu înseamnă că face parte din materie, dacă prin materie, prin intermediul ei şi din cauza ei, e atins în liberă exercitare a funcţiilor sale esenţiale: în judecata însăşi? Şi dacă toată tradiţia juriştilor are dreptate să stabilească inocenţa nebunului, nu e pentru că libertatea sa secretă ar fi protejată de neputinţa sa, ci pentru că irezistibila putere a corpului său îşi atinge libertatea până la a o suprima în întregime: „Acest biet suflet… nu este atunci stăpânul gândurilor sale, ci e constrâns să fie atent la imaginile pe care urmele creierului său le formează în el.”[300] Dar raţiunea restaurată, şi mai clar, aduce dovada că sufletul nu e decât materie şi corp organizate; căci nebunia nu e niciodată altceva decât distrugere, şi cum să dovedeşti că sufletul e realmente distrus, că nu e doar înlănţuit, sau ascuns, sau alungat în altă parte? Dar să-l readuci în puterile sale, să-i restitui integritatea, să-i redai forţă şi libertate prin simpla adăugare a unei materii abile şi concertate – înseamnă să dovedeşti că sufletul îşi are în materie virtutea şi perfecţiunea, pentru că e puţină materie adăugată care îl face să treacă de la o imperfecţiune accidentală la natura sa perfectă: „O fiinţă nemuritoare poate admite transpunerea acestor părţi, îngăduind să fie adăugat ceva la simplitatea întregului său din care e imposibil să se poată desprinde un fragment cât de mic?”[301]

---

300 L'Âme matérielle, ou nouveau système sur les purs principes des philosophes anciens et modernes qui soutiennent son immatérialité, Arsenal, ms. 2239, p. 139.

301 Ibid.

Acest dialog tot atât de vechi ca şi confruntarea, în gândirea stoică, dintre umanism şi medicină, e reluat de Voltaire, care se străduieşte să-l cerceteze cât mai îndeaproape. Savanţii şi doctorii încearcă să menţină puritatea sufletului şi, adresându-se nebunului, ar vrea să-l convingă că nebunia sa se limitează la fenomenele corpului. De bine de rău, nebunul trebuie să aibă, într-o regiune a sa pe care o ignoră, un suflet curat şi făgăduit eternităţii: „Prietene, deşi ţi-ai pierdut judecata, sufletul tău este la fel de spiritual, la fel de pur, la fel de nemuritor ca şi al nostru; dar al nostru e bine adăpostit, al tău – nu; ferestrele casei sunt astupate... îi lipseşte aerul, se sufocă”. Dar nebunul are momentele sale bune; sau mai degrabă el e, în nebunia sa, chiar momentul adevărului; deşi smintit, el are mai mult bun-simţ şi bate câmpii mai puţin decât cei cu scaun la cap. Din adâncul nebuniei sale care raţionează, adică din înaltul înţelepciunii sale nebune, el ştie prea bine că sufletul îi e atins; şi reînnoind, în sens contrar, paradoxul lui Epimenide, spune că e nebun până în adâncul sufletului, iar zicând aceasta, enunţă adevărul. „Prieteni, voi presupuneţi în felul vostru despre ce e vorba. Ferestrele mele sunt la fel de deschise ca şi ale voastre, pentru că văd aceleaşi obiecte şi înţeleg aceleaşi cuvinte. Înseamnă deci în mod necesar că sufletul meu întrebuinţează greşit simţurile şi că este el însuşi un simţ viciat, o însuşire depravată. Într-un cuvânt, ori sufletul meu este nebun prin el însuşi; ori nu am deloc suflet.”[302]

Prudenţă cu două capete a acestui Epimenide

302 Voltaire, loc. cit., p. 286.

voltairian, care spune, ca să zicem aşa: ori cretanii sunt mincinoşi, ori mint eu; vrând să spună în realitate şi una şi alta în acelaşi timp: că nebunia îi atinge natura profundă a sufletului şi că *în consecinţă* sufletul său nu există ca fiinţă spirituală. Dilemă care sugerează înlănţuirea pe care o ascunde. Trebuie să încercăm să urmărim tocmai această înlănţuire. Nu e uşor decât la prima vedere.

Pe de o parte, nebunia nu poate fi asimilată unei tulburări a simţurilor; ferestrele sunt intacte, şi dacă nu se vede bine în casă nu e pentru că ele ar fi astupate. Aici, Voltaire traversează dintr-un salt un întreg câmp de discuţii medicale. Sub influenţa lui Locke, mulţi medici căutau originarea nebuniei într-o tulburare a sensibilităţii: dacă vedem diavoli, dacă auzim voci, sufletul n-are niciun amestec, el primeşte cum poate ceea ce îi impun simţurile.[303] La care Sauvages, printre alţii, răspundea: nu e nebun cel care se uită cruciş şi vede dublu, ci cel care, văzând dublu, crede că sunt doi oameni.[304] Tulburare a sufletului, nu a ochiului; nu pentru că fereastra nu e în stare bună, ci pentru că locatarul e bolnav. Voltaire e de această părere. Prudenţa cere să îndepărtăm un senzualism primar, să evităm ca aplicarea prea simplă şi prea directă a lui Locke să sfârşească prin a proteja un suflet căruia totuşi senzualismul vrea să-i reducă puterile.

Dar dacă tulburarea simţurilor nu e cauza nebuniei, îi este totuşi model. O afecţiune a ochiului împiedică exercitarea exactă a vederii; o afecţiune a

303 De exemplu colaboratorii la Dicționarul lui James.

304 Sauvages, loc. cit., vol. VII, pp. 130, 141 și pp. 14-15.

creierului, organ al spiritului, va tulbura în acelaşi mod însuşi sufletul: „Această reflecţie poate trezi bănuiala că facultatea de a gândi dată de Dumnezeu omului este supusă tulburării ca şi celelalte simţuri. Nebunul este un bolnav al cărui creier suferă, aşa cum gutosul e un bolnav pe care îl dor mâinile şi picioarele; el gândea cu creierul, aşa cum mergea cu picioarele, fără să cunoască nimic nici despre puterea sa inexplicabilă de a merge, nici despre puterea, la fel de inexplicabilă, de a gândi.”[305] De la creier la suflet, raportul este acelaşi ca de la ochi la vedere; iar de la suflet la creier, acelaşi ca de la proiectul de a merge la picioarele care se îndoaie. În corp, sufletul nu face altceva decât să lege raporturi analoage cu cele pe care le-a stabilit corpul însuşi. El este simţul simţurilor, acţiunea acţiunii. Şi aşa cum mersul e împiedicat de paralizia piciorului, iar vederea e înceţoşată de tulburarea ochiului, sufletul va fi atins de leziunile corpului şi mai ales de leziunile acestui organ privilegiat care este creierul, organul tuturor organelor – al tuturor simţurilor şi totodată al tuturor acţiunilor. Sufletul este deci la fel de angajat în corp ca şi vederea în ochi sau acţiunea în muşchi. Iar dacă am suprima ochiul... Astfel se demonstrează şi că „sufletul nu este nebun prin el însuşi”, în substanţa sa proprie, în ceea ce face esenţialul naturii; şi că „nu am deloc suflet”, altul decât cel care e definit de funcţionarea organelor din corpul meu.

Pe scurt, din faptul că nebunia nu e o atingere a simţurilor, Voltaire trage concluzia că sufletul nu este, prin natura sa, diferit de oricare dintre simţuri, având

305 Voltaire, loc. cit., p. 286.

creierul drept organ. El a alunecat pe ascuns de la o problemă medicală clar definită în epocă (geneza nebuniei pornind de la o halucinaţie a simţurilor sau de la un delir al spiritului – teorie periferică sau teorie centrală, cum am spune în limbajul nostru) la o problemă filosofică care, nici de fapt, nici de drept, nu i se poate suprapune: nebunia dovedeşte sau nu materialitatea sufletului? El s-a prefăcut că respinge, pentru prima întrebare, orice formă de răspuns senzualist, pentru a o impune mai bine ca soluţie la a doua problemă – această ultimă reluare a senzualismului arătând pe de altă parte că de fapt abandonase prima întrebare, chestiunea medicală a rolului organelor de simţ în originea nebuniei.

În sine, şi despuiată de intenţiile polemice pe care le conţine, această suprapunere e semnificativă. Căci ea nu aparţine problematicii medicale a secolului al XVIII-lea; ea amestecă în problema simţ-creier, periferie-centru, care e în concordanţă cu reflecţia medicilor, o analiză critică sprijinită pe disocierea sufletului de corp.

Va veni o zi când chiar pentru medici problema originii, a determi” nării cauzale a sediului nebuniei va căpăta valori materialiste sau nu. Dar aceste valori nu vor fi recunoscute decât în secolul al XIX-lea, mai exact atunci când problematica definită de Voltaire va fi acceptată ca fiind de la sine înţeleasă; atunci, şi numai atunci, vor fi posibile o psihiatrie spiritualistă şi o psihiatrie materialistă, o concepţie a nebuniei care o reduce la corp şi o alta care o plasează în elementul imaterial al sufletului. Dar textul lui Voltaire, tocmai în ceea ce are contradictoriu, abuziv, în viclenia intenţionat investită în el, nu e reprezentativ pentru

experienţa nebuniei în ceea ce putea ea avea, în secolul al XVIII-lea, viu, masiv, profund. Acest text se orientează, sub îndrumarea ironiei, spre ceva care depăşeşte în timp această experienţă, spre poziţia cea mai puţin ironică faţă de problema nebuniei. El arată şi lasă să se prevadă sub o altă dialectică şi polemică, în subtilitatea încă vidă a conceptelor, ceea ce va deveni în secolul al XÂX-lea o evidenţă indiscutabilă: nebunia este ori atingerea organică a unui principiu material, ori tulburarea spirituală a unui suflet imaterial.

Faptul că Voltaire a schiţat din exterior şi prin subterfugii complexe această problematică simplă nu îndreptăţeşte recunoaşterea ei ca esenţială pentru gândirea secolului al XVââî-lea. Interogaţia asupra împărţirii între corp şi suflet nu s-a născut din fondul medicinei clasice; este o problemă importată la o dată destul de recentă şi decalată pornind de la o intenţie filosofică.

Ceea ce admite fără probleme medicina epocii clasice, terenul pe care merge fără să pună întrebări, este o altă simplitate – mai complexă pentru noi, care suntem obişnuiţi începând din secolul al XÂX-lea să gândim problemele psihiatriei în opoziţia dintre spirit şi corp, opoziţie care nu e decât atenuată, sistematizată şi evitată în noţiuni ca acelea de psihoşi organogeneză –, această simplitate este aceea care îl opune pe Tissot himerelor abstracte ale filosofilor; e frumoasa unitate sensibilă a sufletului şi corpului, înaintea tuturor disocierilor pe care medicina le ignoră: „Îi revine metafizicii să cerceteze cauzele influenţei spiritului asupra corpului şi a corpului asupra spiritului; medicina pătrunde mai puţin adânc,

dar vede poate mai bine; ea neglijează cauzele şi nu se opreşte decât la fenomene. Experienţa îi arată că o anume mişcare a corpului produce în mod necesar anumite mişcări ale sufletului care modifică, la rândul lor, corpul; ea face ca, în timp ce sufletul e ocupat să gândească, o parte a creierului să fie într-o stare de tensiune; nu îşi duce mai departe cercetările şi nu caută să ştie mai mult. Uniunea dintre spirit şi corp e atât de puternică încât ne e greu să concepem că unul ar putea să acţioneze fără consimţământul celuilalt. Simţurile îi transmit spiritului mobilul gândurilor sale, tulburând fibrele creierului, şi în timp ce sufletul se ocupă de ele, organele creierului sunt într-o mişcare mai mult sau mai puţin puternică, într-o tensiune mai mare sau mai mică.”[306]

Regulă metodologică de aplicat imediat: când în textele medicale ale epocii clasice este vorba de nebunii, de psihoze şi chiar, într-o manieră foarte explicită, de „maladii mintale” sau de „maladii ale spiritului”, prin acestea nu se desemnează un domeniu de tulburări psihologice sau de fapte spirituale care s-ar opune domeniului patologiilor organice. Să ne reamintim că Willis clasează mania printre maladiile minţii, iar isteria printre maladiile convulsive; că Sauvages plasează în clasa „tulburărilor intelectuale” confuzia, vertijul şi vâjâielile. Şi alte ciudăţenii.

E un joc căruia medicilor-istorici le place să se abandoneze: a regăsi sub descrierile clasicilor adevăratele maladii care sunt desemnate acolo.

Când Willis vorbea de isterie, nu ascundea oare fenomene epileptice? Când Boerhaave vorbea de

306 Tissot, Avis aux gens de lettres, trad. fr., 1767, pp. 1-3.

manii, nu descria el paranoia? Sub o anumită melancolie a lui Diemerbroek nu sunt uşor de identificat semnele sigure ale unei nevroze obsesionale?

Acestea sunt jocuri de principi[307][308], nu de istorici. Se poate ca, de la un secol la altul, să nu se vorbească sub acelaşi nume de *aceleaşi maladii*, dar aceasta pentru că, în mod fundamental, nu este vorba de *aceeaşi* maladie. Cine spune nebunie, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, nu spune, în sens strict, „maladie a spiritului", ci ceva în care corpul şi sufletul sunt în discuţie împreună. Cam de aşa ceva vorbea Zacchias când propunea această definiţie care poate, în mare, să fie valabilă pentru întreaga epocă clasică: *Amentice a proprio celebri morbo et ratiocinatricis facultatis leesione dependent11* [Dementele ţin de o boală proprie a creierului şi de vătămarea facultăţii de a raţiona].

Lăsând deci deoparte o problematică adăugată destul de târziu la experienţa nebuniei, vom încerca acum să desprindem structurile care îi sunt proprii – începând cu cele exterioare (ciclul cauzalităţii), luându-le apoi pe cele interioare şi mai puţin vizibile

---

307 Trebuie să presupunem, evident, că l-au citit pe Diemerbroek.

308 Zacchias, Quæstiones medico-legales, Lyon, 1674, cartea II, titlul I, q. II, p. 114. în ceea ce privește implicarea sufletului și corpului în nebunie, definițiile propuse de alți autori sunt în același stil. Willis: „Afecțiuni ale creierului în care sunt lezate rațiunea și celelalte funcții ale sufletului" (Opera, vol. II, p. 227); Lorry: Corporis cegrotantis conditio iile in qua judicia a sensibus orienda nullatenus aut sibi inter se aut rei representatce responsant [(Nebunia este) acea stare a corpului bolnav în care judecățile ivite din simțuri nici nu își corespund deloc, nici (nu corespund) lucrului reprezentat] (De Melancholia, 1765, vol. I, p. 3).

(ciclul pasiunii şi al imaginii), pentru a încerca, în cele din urmă, să regăsim în adâncul acestei existenţe ceea ce a putut-o constitui ca atare – momentul esenţial al delirului.

*

Distincţia între cauze îndepărtate şi cauze imediate, familiară tuturor textelor clasice, poate să pară la prima vedere fără mari consecinţe şi să nu ofere pentru organizarea lumii cauzalităţii decât o structură fragilă. De fapt, ea a avut o pondere considerabilă; ceea ce poate fi în ea aparent arbitrar ascunde o putere structurantă foarte riguroasă.

Când Willis vorbeşte despre cauzele apropiate ale maniei, el înţelege o dublă modificare a spiritelor animale. Mai întâi o modificare mecanică, sprijinindu-se atât pe forţa mişcării, cât şi pe traiectoria ei: la un maniac spiritele se mişcă violent; ele pot deci pătrunde pe căi care n-au fost niciodată deschise şi n-ar trebui să fie; aceste drumuri noi antrenează un curs foarte bizar al ideilor, mişcări bruşte şi extraordinare, şi de o vigoare atât de mare încât par să depăşească de departe forţele naturale ale bolnavului. Apoi o modificare chimică: spiritele capătă o natură acidă care le face mai corozive şi mai penetrante, mai uşoare şi mai puţin încărcate de materie; ele devin astfel vii şi impalpabile ca flacăra, dând astfel comportamentului maniacului tot ce are el viu, neregulat şi înflăcărat”.

Acestea sunt cauzele apropiate. Atât de apropiate încât nu par să fie mult mai mult decât o transcriere calitativă a tot ce e mai vizibil în manifestările maladiei. Această agitaţie, această dezordine, această căldură fără febră care par să-l anime pe maniac şi

care îi dau, în percepţia cea mai simplă, cea mai imediată, un profil atât de caracteristiciată că sunt transferate, prin analiza cauzelor apropiate, de la exterior la interior, din domeniul percepţiei în cel al explicaţiei, de la efectul vizibil la mişcarea invizibilă a cauzelor/4 Dar, în mod paradoxal, ceea ce nu era încă decât calitate, pătrunzând în câmpul invizibilului, se transformă în imagine; ardoarea-calitate devine flacăra-imagine; dezordinea gesturilor şi cuvintelor se solidifică în încrucişarea inextricabilă a unor dâre imperceptibile. Şi, din valori care erau la marginile judecăţilor morale, acolo unde se puteau vedea şi atinge, ele devin *lucruri* dincolo de limitele atingerii şi vederii; fără a schimba măcar vocabularul, etica se transpune în dinamică: „Forţa sufletului, spune Sydenham, în timp ce e închisă în acest corp muritor, depinde în principal de forţa spiritelor animale care îi servesc drept instrumente în exercitarea funcţiilor sale şi care sunt porţiunea cea mai fină a materiei şi cea care se apropie cel mai mult de substanţa spirituală. Astfel slăbiciunea şi dezordinea spiritelor provoacă în mod necesar slăbiciunea şi dezordinea sufletului şi îl transformă în jucăria pasiunilor celor mai violente, fără a le putea rezista în vreun fel.”[309] Între cauzele apropiate şi efectele lor se stabileşte un fel de comunicare calitativă imediată, fără întrerupere sau intermediar; se formează un sistem de prezenţă simultană care, sub aspectul efectului, e calitate percepută, iar sub aspectul cauzei e imagine invizibilă. De la una la alta circularitatea e perfectă: imaginea e indusă pozând de la familiarităţile

309 Willis, Opera, vol. II, pp. 255-257.

percepţiei; iar singularitatea simptomatică a bolnavului e dedusă din proprietăţile fizice atribuite imaginii cauzale. De fapt, sistemul cauzelor apropiate nu e decât reversul recunoaşterii empirice a simptomelor, un fel de valorizare cauzală a calităţilor.

Or, puţin câte puţin, de-a lungul secolului al XVIII-lea, acest cerc atât de strâns, acest joc al transpunerilor care se întoarce asupra lui însuşi, reflectându-se într-un element imaginar, se deschide, se destinde după o structură de-acum lineară, în care esenţialul nu va mai fi o comunicare a calităţii, ci pur şi simplu un fapt de antecedenţă; chiar prin aceasta, cauza va trebui recunoscută nu în elementul imaginar, ci în interiorul unei percepţii organizate.

Deja în patologia fibrei nervoase, primează preocuparea de a descoperi cauza imediată, de a-i asigura o existenţă care să poată fi determinată în percepţie. Asta nu înseamnă că imaginea şi calitatea sunt alungate din această nouă structură a cauzalităţii imediate; dar ele trebuie să fie investite şi prezentate într-un fenomen organic vizibil, care să poată fi deghizat, fără riscul erorii sau al învârtirii în cerc, ca fapt anterior. Traducătorul său îl critică pe Sydenham că nu a putut explica limpede raportul stabilit între vigoarea sufletului „şi forţa spiritelor animale”. „La care am putea adăuga că ideea pe care o avem despre spiritele noastre nu e nici clară, nici satisfăcătoare… Forţa şi fermitatea sufletului, pentru a folosi termenii autorului nostru, par să depindă în principal de structura solidelor, care având elasticitatea şi supleţea necesară fac ca sufletul să-şi execute operaţiunile cu vigoare şi uşurinţă. ™6 Cu fiziologia fibrei, există o întreagă reţea materială care poate servi drept suport

perceptiv desemnării cauzelor imediate. De fapt, dacă suportul în sine e perfect vizibil în realitatea sa materială, transformarea care serveşte drept cauză imediată nebuniei nu e propriu-zis perceptibilă, ea nu e încă, cel mult, decât o calitate impalpabilă, aproape morală, înserată în ţesutul percepţiei. E vorba în mod paradoxal de o modificare pur fizică, cel mai adesea mecanică, a fibrei înseşi, dar care nu o transformă decât sub orice percepţie posibilă şi în determinarea infinit de scăzută a funcţionării sale. Fiziologii care *văd* fibra ştiu bine că nu se poate observa asupra ei sau în ea nicio tensiune sau destindere măsurabilă; chiar când excita nervul unei broaşte, Morgagni nu constata nicio contracţie; iar prin asta confirma ceea ce ştiau deja Boerhaave, Van Święten, Hoffmann şi Haller, toţi adversari ai nervilor-coarde şi ai patologiilor tensiunii şi destinderii. Dar medicii, practicienii, văd şi ei, şi văd altceva: ei văd un maniac, cu muşchii contractaţi, cu un rictus pe chip, cu gesturile sacadate, violente, răspunzând cu o extremă vioiciune la cea mai mică excitaţie; ei *văd* genul nervos ajuns la ultimul grad al tensiunii. Între aceste două forme de percepţie, aceea a lucrului modificat şi aceea a calităţii

16 Sydenham, op. cit., notă.

transformate, în gândirea medicală a secolului al XVIII-lea™ domneşte, în mod obscur, conflictul. Dar puţin câte puţin cea dintâi învinge, nu fără a lua cu ea valorile celeilalte. Iar acele faimoase stări de tensiune, de uscăciune, de înăsprire pe care fiziologii nu le vedeau, un practician ca Pomme le-a văzut cu ochii săi, le-a auzit cu urechile sale – crezând că triumfă asupra fiziologilor, dar făcând de fapt să triumfe astfel

structura cauzală pe care ei înşişi căutau s-o impună. Aplecat asupra corpului unei paciente, a auzit vibraţiile unui gen nervos prea iritat; şi după ce l-a lăsat la macerat în apă timp de douăsprezece ore pe zi vreme de zece luni, a văzut cum se desprind elementele uscate ale sistemului şi care cad în baie „porţiuni membranoase asemănătoare unor porţiuni de pergament înmuiat ™[310].

„Triumfă deja structuri lineare şi perceptive; nu se mai caută o comunicare calitativă, nu mai este descris acel cerc care vine, prin efect şi prin valorile sale esenţiale, dintr-o cauză care nu e decât semnificaţia lor transpusă; este vorba numai de a regăsi, pentru a-l *percepe, evenimentul* simplu care poate determina, în mod nemijlocit, maladia. Cauza imediată va trebui deci să fie o modificare vizibilă a acestui organ care e cel mai apropiat de suflet, adică a sistemului nervos, şi pe cât posibil a creierului însuşi. Proximitatea cauzei nu mai e cerută în unitatea de sens, în analogia calitativă, ci în vecinătatea anatomică cea mai riguroasă. Cauza va fi găsită când se va putea atribui, situa şi percepe perturbarea anatomică sau fiziologicănu contează natura sa, forma sau maniera în care afectează sistemul nervos – care e cel mai aproape de joncţiunea sufletului cu corpul. În secolul al XVII-lea, cauza imediată implică o simultaneitate şi o asemănare de structură; în secolul

---

3101 7 Ar trebui făcut un întreg studiu despre ce înseamnă a vedea în medicina secolului al XVIII-lea. E caracteristic faptul că, în Encyclopédie, articolul fiziologic consacrat nervilor, semnat de cavalerul de Jaucourt, critică teoria tensiunilor care e acceptată ca principiu explicativ în cea mai mare parte a articolelor de patologie (cf. art. „Démence").
18 Po^rnme, Traité des affections vaporeuses des deux sexes, Paris, ed. a III-a, 1767, p. 94.

al XVIII-lea, ea începe să implice o anterioritate fără intermediar şi o vecinătate imediată.

În acest spirit trebuie să înţelegem dezvoltarea cercetărilor anatomice asupra cauzelor nebuniei. *Sepulchretum* de Bonet, publicată pentru prima dată în 1679, nu propunea încă decât descrieri calitative, în care presiunile imaginare şi greutatea temelor teoretice supuneau percepţia şi o încărcau cu un sens predeterminat. Bonet a văzut, la autopsie, creierul maniacilor uscat şi friabil, pe al melancolicilor umed şi foarte congestionat de umori; în demenţă, substanţa cerebrală era foarte rigidă sau, dimpotrivă, excesiv de relaxată, dar în ambele cazuri lipsită de elasticitate”. Cu aproape o jumătate de secol mai târziu, analizele lui Meckel se învecinează cu aceeaşi lume: calitatea; se vorbeşte tot despre uscăciunea maniacilor, despre greutatea şi umiditatea melancolicilor. Dar aceste calităţi de orice aprehensiune sensibilă prin rigoarea măsurii. Starea creierului nu mai reprezintă cealaltă versiune, traducerea sensibilă a nebuniei; este un fel de eveniment patologic şi o modificare esenţială care provoacă nebunia.

Principiul experienţelor lui Meckel este simplu. El decupează în substanţa creierului şi a creierului mic cuburi de „9, 6 şi 3 linii, după piciorul[311] de Paris, în toate direcţiile”. El poate observa că un cub de 6 linii, prelevat din creierul unei persoane moarte în

311’ 9 Bonet, Sepulchretum, Geneva, 1700, vol. I, secțiunea VIII, pp. 205 și urm. și secțiunea IX, pp. 221 și urm. În același mod, Lieutaud a văzut, la melancolici, „cea mai mare parte a vaselor creierului înfundate de un sânge negricios și gros, apă în ventricule; inima părea la unii uscată și golită de sânge" (Traité de médecine pratique, Paris, 1759, I, pp. 201-203).

deplină sănătate şi care n-a avut niciodată vreo maladie gravă, cântăreşte 1 drahmă[312] şi 5 puncte; la un tânăr mort de ftizie, creierul cântăreşte doar 1 drahmă şi 3 puncte 3/ 4, iar creierul mic 1 drahmă şi 3 puncte. Într-un caz de pleurezie, la un bătrân, greutatea creierului era egală cu cea normală, cea a creierului mic fiind puţin inferioară. Prima concluzie: greutatea creierului nu e constantă, ea variază în funcţie de diferite stări patologice. A doua: cum creierul e mai uşor în maladii de epuizare ca ftizia, iar creierul mic în maladiile în care umorile şi fluidele se scurg în corp, densitatea acestor organe trebuie atribuită „supraîncărcării micilor canale care se află în ele”. Or, la smintiţi, se găsesc modificări de acelaşi ordin. Făcând autopsia unei femei „care fusese maniacă şi stupidă fără întrerupere timp de cincisprezece ani”, Meckel a constatat că „substanţa cenuşie” a creierului său era exagerat de palidă, substanţa medulară foarte albă: „aceasta era atât de dură încât nu se putea tăia în bucăţi, şi atât de elastică încât urma degetului nu rămânea în ea; semăna perfect cu un albuş de ou întărit”. Un cub de 6 linii tăiat în această substanţă medulară cântărea 1 drahmă şi 3 puncte; corpul calos avea o densitate şi mai scăzută; un cub prelevat din creierul mic cântărea, ca şi pentru creierul mare, 1 drahmă şi 3 puncte. Dar celelalte forme de alienare comportă alte modificări; o tânără, după ce fusese „nebună cu unele întreruperi”, murise furioasă; creierul ei, la atingere, părea dens; membrana arahnoidă acoperea un ser

312 În fr. dragme (v. și drachme), de la orig. gr. dragma; în terminologia medicală și farmaceutică — a opta parte dintr-o uncie, sinonimă cu gros. (N.t.)

roşiatic; dar substanţa medulară era uscată şi elastică; avea 1 drahmă şi 3 puncte. Trebuie deci să conchidem că „uscăciunea canalelor medulare poate tulbura mişcările creierului şi, în consecinţă, uzul raţiunii; şi că, invers, „creierul e cu atât mai propriu utilizărilor cărora le este destinat cu cât canalele sale medulare sunt mai potrivite pentru secreţia fluidului nervos”[313].

Contează mai puţin orizontul teoretic din care se desprind lucrările lui Meckel, sau ipoteza sa despre o sevă nervoasă secretată de creier şi ale cărei perturbări ar provoca nebunia. Esenţială, deocamdată, este forma nouă de cauzalitate care se conturează deja în analizele sale. Cauzalitate care nu mai e privită în simbolismul calităţilor, în tautologia semnificaţiilor transpuse, la care mai rămânea încă în lucrările lui Bonet; de astă dată e o cauzalitate lineară, în care alterarea creierului e un eveniment considerat prin el însuşi ca un fenomen care îşi are valorile locale şi cantitative, totdeauna repetabile într-o percepţie organizată. Între această alterare şi simptomele nebuniei nu există altă apartenenţă, alt sistem de comunicare decât o extremă proximitate: aceea care face din creier organul cel mai apropiat de suflet. Tulburarea cerebrală îşi va avea deci structura proprie – structură anatomică oferită percepţiei –, iar tulburarea spiritului, manifestările sale singulare. Cauzalitatea le juxtapune, nu transpune dintr-una în alta elemente calitative. Autopsiile lui Meckel nu ţin de o metodologie materialistă; el nu crede nici mai mult, nici mai puţin decât predecesorii şi

313 „Nouvelles observation sur les causes physiques de la folie, lues à la dernière assemblée de l'Académie royale de Prusse" (Gazette salutaire, XXXI, 2 august 1764).

contemporanii săi în determinarea nebuniei de către o leziune organică. Dar el plasează corpul şi sufletul într-o ordine de vecinătate şi succesiune cauzală care nu autorizează nici întoarcerea, nici transpunerea, nici comunicarea calitativă.

Această structură se desprinde mai complet la Morgagni şi Cullen. Masa cerebrală nu mai joacă, în analizele lor, simplul rol de punct de aplicaţie privilegiat al cauzalităţii; ea devine în sine un spaţiu cauzal diferenţiat şi eterogen, care îşi dezvoltă structurile anatomice şi fiziologice, determinând în acest joc spaţial formele variate ale nebuniei. Morgagni atrage atenţia că foarte des în cazul maniei şi al furiei, când creierul este de o consistenţă extraordinar de dură şi de fermă, creierul mic, dimpotrivă, îşi păstrează supleţea obişnuită; că, până şi în anumite cazuri acute, spre deosebire de creier, el este „extrem de moale şi relaxat”. Uneori diferenţele se situează chiar în interiorul creierului; „în timp ce o parte este mai dură şi mai fermă decât de obicei, alte părţi sunt deosebit de moi” [314]i. Cullen sistematizează aceste diferenţe şi face din diversele părţi ale creierului aspectul principal al tulburărilor organice ale nebuniei. Pentru ca starea creierului să fie normală, trebuie ca starea sa de excitaţie să fie

---

314 5 Encyclopédie, articolul „Manie".

26 Cf. Anonyme, Observations de médecine sur la maladie appelée convulsion, Paris, 1732, p. 31.

22 Cf. Tissot, Traité des Nerfs, II, I, pp. 29-30. „Adevărata patrie a slăbiciunii genului nervos este între 45° și 55° latitudine."

28 Articol anonim din Gazette salutaire, XL, 6 octombrie 1768.
29 Cf. Daquin, Philosophie de la folie, 1792, pp. 24-25.

omogenă în diferitele lui regiuni: fie o stare de excitaţie ridicată (veghea), fie o stare de excitaţie mai scăzută sau de colaps, ca în timpul somnului. Dar dacă excitaţia sau colapsul sunt repartizate în mod inegal în creier, dacă se amestecă formând o reţea eterogenă de sectoare excitate şi de sectoare cufundate în somn, apar, dacă subiectul doarme, vise, iar dacă e treaz, crize de nebunie. Vom putea vorbi deci de nebunie cronică atunci când aceste stări inegale de excitare şi de colaps se vor menţine constant în creier, solidificate oarecum în chiar substanţa sa. De aceea la examenul anatomic creierul nebunilor comportă unele părţi dure, congestionate, şi altele, dimpotrivă, moi şi într-o stare de relaxare mai mult sau mai puţin completă.22

Observăm ce evoluţie a cunoscut, de-a lungul epocii clasice, noţiunea de cauză imediată, sau mai curând semnificaţia pe care o capătă cauzalitatea tocmai în interiorul acestei noţiuni. Restructurare care va face posibile, în epoca următoare, materialismul, organicismul, în orice caz efortul de determinare a localizărilor cerebrale; dar care, deocamdată, nu înseamnă vreun proiect de acest gen. E vorba de ceva mai mult şi de ceva mai puţin. Mult mai puţin decât irupţia unui materialism; dar mult mai mult, pentru că este demontată forma de cauzalitate care, începând din secolul al XVâî-lea, organiza raporturile dintre suflet şi corp; ea este detaşată din ciclul închis al calităţilor, şi situată în perspectiva deschisă a unei înlănţuiri mai enigmatice şi toodată mai simple, care plasează într-o ordine de succesiune inamovibilă spaţiul cerebral şi sistemul semnelor psihologice. Pe de o parte, toate comunicaţiile

semnificative sunt întrerupte; dar, pe de altă parte, nu mai e convocat tot corpul pentru a forma structura cauzei imediate; numai creierul, fiind organul care se *apropie* cel mai mult de suflet, şi chiar anumite segmente privilegiate ale sale moştenesc ansamblul a ceea ce va înceta rapid să se numească, de-acum înainte, cauze imediate.

Or, noţiunea de cauză îndepărtată suferă, în aceeaşi perioadă, o evoluţie exact inversă. La început, ea era definită numai prin anterioritate – relaţie de vecinătate care, fără să excludă un anume arbitrar, nu grupează decât coincidenţe şi încrucişări de fapte sau transformări patolo

21 Citat de Cullen, *Institution de médecine pratique*, II, p. 295.

22 Cuiien, *ibid.*, II, pp. 292 – 296.

gice nemijlocite. Ettmüller dă în acest sens un exemplu semnificativ atunci când enumeră cauzele convulsiilor: colica nefritică, umorile acide ale melancoliei, naşterea în timpul eclipsei de lună, vecinătatea minelor de metal, furia doicilor, fructele de toamnă, constipaţia, sâmburii de moşmoane în rect şi, într-un chip mai direct, pasiunile, mai ales cele ale dragostei.23 Puţin câte puţin această lume a cauzelor îndepărtate se îmbogăţeşte, cucereşte noi regiuni, se etalează într-o mulţime infinită. Curând este solicitat întregul domeniu organic, şi nu există perturbări, secreţii inhibate sau exagerate, ori funcţionare deviată care să nu poată fi înscrise în registrul cauzelor îndepărtate ale nebuniei; Whytt notează în special gazele, flegmele sau mucozităţile, prezenţa viermilor, „alimentele de proastă calitate sau înghiţite în cantitate prea mare sau prea mică... obturările

canceroase sau de alt gen” 24. Toate evenimentele sufletului, dacă sunt oarecum violente sau exagerat de intense, pot deveni, pentru nebunie, cauze îndepărtate: „Pasiunile sufletului, tensiunile spiritului, studiile forţate, meditaţiile profunde, mânia, tristeţea, teama, supărările lungi şi grele, iubirea respinsă…” 25 În sfârşit, lumea exterioară, în variaţiunile sau excesele sale, în violenţele sau în artificiile sale, poate lesne provoca nebunia, ca şi aerul, dacă e prea cald, prea rece sau prea umed26, clima în anumite condiţii27, viaţa în societate, „dragostea pentru ştiinţe şi cultura literelor mult mai răspândite… creşterea luxului care antrenează o viaţă mult mai lipsită de vlagă pentru stăpâni şi pentru servitori, lectura romanelor, spectacolele de teatru, tot ce stârneşte imaginaţia29. Pe scurt, nimic – sau aproape nimic – nu scapă cercului tot mai larg al cauzelor îndepărtate; lumea sufletului, a corpului, a naturii şi a societăţii constituie o imensă rezervă de cauze, din care se pare că autorilor secolului al XVIII-lea le place să se inspire din plin, fără mare grijă pentru observaţie, nici pentru organizare, urmând doar preferinţelor lor teoretice sau anumitor opţiuni morale. Dufour, în *Traité de l’entendement*, include, fără a le detalia, cea mai mare parte a cauzelor care erau acreditate în epoca sa: „Cauzele evidente ale melancoliei sunt tot ceea ce fixează, epuizează şi tulbură aceste spirite; mari şi neaşteptate spaime, violentele afecţiuni ale sufletului cauzate de izbucniri de bucurie 2 sau de sentimente puternice, lungi şi profunde meditaţii asupra aceluiaşi obiect, o iubire violentă, veghea şi orice exerciţiu impetuos al spiritului ocupat în special noaptea; singurătatea, teama, afecţiunea isterică, tot ce

împiedică formarea, remedierea, circulaţia diverselor secreţii şi exerciţii ale sângelui, în special în splină, pancreas, epiplon, stomac, mezenter, intestine, mamele, ficat, uter, vasele hemoroidale; prin urmare, rău ipohondric, bolile acute prost vindecate, în special frenezia şi fierbinţeala, toate medicaţiile sau exerciţiile prea abundente sau suprimate, şi în consecinţă sudoarea, laptele, menstruaţia, lohiile, salivaţia abundentă şi râia. Dispermatismul produce în mod obişnuit aşa-zisul delir erotic sau erotomania; alimente reci, terestre, tenace, dure, seci, austere, astringente, băuturi asemenea, fructe crude, produse făinoase care n-au fermentat deloc, o căldură care arde sângele prin durata sa lungă şi marea sa violenţă, un aer posomorât, mlăştinos, clocit; starea corpului negru, păros, uscat, subţire, bărbătesc, în floarea vârstei, cu spiritul viu, penetrant, profund, studios. „O

Această extindere aproape infinită a cauzelor îndepărtate a devenit la sfârşitul secolului al XVIII-lea un lucru evident; în momentul marii reforme a internării, e una din rarele cunoştinţe care a fost transferată, ca atare, fără vreo modificare, ca ştiinţă teoretică: noua practică azilară este tocmai polivalenţa şi eterogenitatea înlănţuirii cauzale în geneza nebuniei. Analizând alienaţii din Bethleem în timpul perioadei dintre 1772 şi 1787, Black indicase următoarele etiologii: „predispoziţie ereditară; beţie; exces de studiu; febre; naşteri succesive, obturarea viscerelor; contuzii şi fracturi; boli venerice; sifilis; ulcere prea repede uscate; eşecuri, nelinişte, supărări; iubire; gelozie; exces de devoţiune şi de ataşament la secta metodiştilor; orgoliu’ „/ Câţiva ani mai târziu,

Giraudy va înainta ministrului de Interne un raport asupra situaţiei de la Chareton în 1804, în care declară că a putut culege „date sigure” care i-au permis, în 476 de cazuri, să identifice cauza maladiei: „151 au căzut bolnavi în urma unor afecţiuni puternice ale sufletului, cum ar fi gelozia, iubirea neîmpărtăşită, bucuria excesivă, ambiţia, teama, teroarea, supărările violente; 52 prin predispoziţie ereditară; 28 prin onanism; 3 prin virus sifilitic; 12 prin abuzarea de plăcerile lui Venus; 31 prin abuz de băuturi alcoolice; 12 prin abuzarea de facultăţile intelectuale; 2 prin prezenţa viermilor intestinali; unul prin urmările râiei; 5 prin urmările pecinginilor; 29 prin metastaza laptelui; 2 prin insolaţie. „2

30 J.

— Fr. Dufour, *Essai sur les opérations de l’entendement humain*, Amsterdam, 1770, pp. 361 – 362.

31 Black, *On Insanity*, citat în Matthey, p. 365.

32 Citat în Esquirol, loc. cit., II, p. 219.

Lista cauzelor îndepărtate ale nebuniei nu încetează să crească. Secolul al XVIII-lea le enumeră fără nicio ordine sau privilegiu, într-o mulţime neorganizată. Şi totuşi, nu e sigur că această lume cauzală e atât de anarhică pe cât pare. Iar dacă această mulţime se desfăşoară la infinit, nu o face, desigur, într-un spaţiu eterogen şi haotic. Un exemplu va permite identificarea principiului organizator care grupează această varietate a cauzelor şi le asigură secreta lor coerenţă.

Lunatismul era o temă constantă, şi niciodată contestată, în secolul al XVI-lea; frecventă încă în cursul secolului al XVII-lea, a dispărut puţin câte

puţin; în 1707, Le François susţine o teză: *Estne aliquod lunce in corpora humana imperium*? [Există oare o putere a lunii în corpurile omeneşti?]; după o lungă discuţie, Facultatea dă un răspuns negativi Dar de-a lungul secolului al XVIâî-lea luna este rareori citată printre cauzele, fie ele accesorii sau adjuvante, ale nebuniei. Or, la sfârşitul secolului, tema reapare, poate sub influenţa medicinei engleze care nu o uitase niciodată în întregime34, iar Daquin35, apoi Leuret36 şi Guislaini7 vor admite influenţa lunii asupra fazelor excitaţiei maniace, sau cel puţin asupra agitaţiei bolnavilor. Dar esenţialul nu constă atât în revenirea temei în sine cât în posibilitatea şi condiţiile reapariţiei sale. Ea reapare, într-adevăr, complet transformată şi încărcată de semnificaţii pe care nu le avea. Sub forma sa tradirjonală, ea desemna o influenţă imediată – coincidenţă în timp şi încrucişare în spaţiu – al cărei mod de acţiune era situat în întregime în puterea astrelor. La Daquin, dimpotrivă, influenţa lunii se desfăşoară după o întreagă serie de medieri care se ierarhizează şi se grupează în jurul omului însuşi. Luna acţionează asupra atmosferei cu o asemenea intensitate încât poate face să intre în mişcare o masă grea ca oceanul. Or, dintre elementele organismului nostru, sistemul nervos este cel mai sensibil la variaţiile atmosferei, pentru că cea mai mică schimbare de temperatură, cea mai mică variaţie a umidităţii sau uscăciunii se pot repercuta grav asupra lui. Cu atât mai mult luna, al cărei curs perturbă atât de profund atmosfera, va acţiona cu violenţă asupra persoanelor a căror fibră nervoasă este deosebit de delicată: „Nebunia fiind o maladie în întregime nervoasă, creierul nebunilor trebuie deci să

fie infinit mai predispus la influenţa acestei atmosfere care primeşte

33 În aceeaşi epocă, Dumoulin, în *Nouveau traité du rhumatisme et des vapeurs*, ed. a II-a, 1710, critică ideea unei influenţe a lunii asupra periodicităţii convulsiilor, (p. 209).

34 R. Mead, *A Treatise Concerning the Influence of the Sun and the Moon*, Londra, 1748.

35 *Philosophie de la folie*, Paris, 1792.

36 Leuret şi Mitivé, *De la fréquence de pouls chez les aliénés*, Paris, 1832.

37 Guislain, *Traité des phrénopathies*, Bruxelles, 1835, p. 46.

ea însăşi grade de intensitate în funcţie de diferitele poziţii ale lunii în raport cu pământul". 38

La sfârşitul secolului al XVIII-lea, lunatismul se regăseşte, cum era deja cu mai bine de un secol înainte, „la adăpost de orice contestaţie rezonabilă". Dar în cu totul alt stil; nu mai e atât expresia unei puteri cosmice, cât semnul unei sensibilităţi particulare a organismului uman. Dacă fazele lunii pot avea o influenţă asupra nebuniei e pentru că în jurul omului s-au grupat elemente la care acesta e în mod obscur sensibil, chiar fără să fie conştient de asta. Între cauza îndepărtată şi nebunie s-au înserat pe de o parte sensibilitatea corpului, pe de altă parte mijlocul la care acesta e sensibil, conturând deja aproape o unitate, un sistem de apartenenţă care organizează, într-o nouă omogenitate, ansamblul cauzelor îndepărtate ale nebuniei.

Sistemul cauzelor a suferit deci o dublă evoluţie în cursul secolului al XVIII-lea; cauzele imediate n-au încetat să se apropie, instituind între suflet şi corp o

relaţie lineară, care ştergea vechiul ciclu de transpunere a calităţilor. Cauzele îndepărtate, în acelaşi timp, nu încetau, cel puţin în aparenţă, să se extindă, să se multiplice şi să se disperseze, dar de fapt sub această extindere se contura o unitate nouă, o nouă formă de legătură între corp şi lumea exterioară. În cursul aceleiaşi perioade, corpul devenea un ansamblu de localizări diferite pentru sisteme de cauzalităţi lineare, şi, totodată, unitatea secretă a unei sensibilităţi care raportează la sine influenţele cele mai diverse, cele mai îndepărtate, cele mai eterogene ale lumii exterioare. Iar experienţa medicală a nebuniei se dedublează după această nouă împărţire: fenomen al sufletului provocat de un accident sau o tulburare a corpului; fenomen al fiinţei umane în întregime – suflet şi corp legate într-o aceeaşi sensibilitate – determinat de o variaţie a influenţelor pe care mediul le exercită asupra lui; afecţiune locală a creierului şi tulburare generată a sensibilităţii. Putem şi trebuie să căutăm în acelaşi timp cauza nebuniei şi în anatomia creierului, şi în umiditatea aerului, sau întoarcerea anotimpurilor, sau exaltările le-mior romaneşti. Precizia cauzei imediate nu contrazice generalitatea difuză a cauzei îndepărtate. Ele nu sunt, şi una şi cealaltă, decât termenii externi ai uneia şi aceleiaşi mişcări, pasiunea.

*

Pasiunea figurează printre cauzele îndepărtate, şi pe acelaşi plan cu toate celelalte.

38 Daquin, *Philosophie de la folie*, Paris, 1792, pp. 82, 91; cf. şi: Toaldo, *Essai météorologique*, tradus de Daquin, 1784.

Dar de fapt, în profunzime, ea joacă şi un alt rol; şi, cu toate că aparţine, în experienţa nebuniei, ciclului cauzalităţii, ea declanşează un al doilea ciclu, mai apropiat fără îndoială de esenţial.

Sauvages schiţa rolul fundamental al pasiunii făcând din ea o cauză mai constantă, mai obstinată şi parcă mai importantă a nebuniei: „Rătăcirea spiritului nostru nu vine decât din faptul că ne abandonăm orbeşte dorinţelor noastre, neştiind nici să ne înfrânăm pasiunile, nici să le moderăm. De aici delirurile amoroase, antipatiile, gusturile depravate, melancolia pe care o provoacă tristeţea, mâniile pe care le produce în noi un refuz, excesul de băutură, de mâncare, incomodităţile, viciile trupeşti care sunt cauza nebuniei, cea mai rea dintre toate maladiile”. 39 Dar aceasta încă nu e decât întâietatea morală a pasiunii; este vorba, într-o manieră confuză, de responsabilitatea sa; dar, prin intermediul acestei denunţări, ceea ce e realmente vizat este foarte radicala apartenenţă a fenomenelor nebuniei la însăşi posibilitatea pasiunii.

Înainte de Descartes, şi mult după ce influenţa sa de filosof şi de fiziolog s-a şters, pasiunea n-a încetat să fie suprafaţa de contact între trup şi suflet; punctul în care se întâlnesc activitatea şi pasivitatea unuia şi a celuilalt, fiind în acelaşi timp limita pe care şi-o impun reciproc şi locul comunicării lor.

Unitate pe care medicina umorilor o concepe mai ales ca o cauzalitate reciprocă. „Pasiunile provoacă în mod necesar anumite mişcări în umori; mânia agita bila, tristeţea – melancolia, iar mişcările umorilor sunt uneori atât de violente încât răstoarnă întreaga economie a corpului şi chiar provoacă moartea; în

plus, pasiunile sporesc cantitatea umorilor; mânia înmulţeşte bila, tristeţea – melancolia. Umorile care s-au obişnuit să fie agitate de anumite pasiuni îi predispun pe cei în care acestea abundă la aceleaşi pasiuni şi îi fac să se gândească la obiectele care în mod obişnuit îi excită; bila predispune la mânie şi ne determină să ne gândim la cei pe care-i urâm. Melancolia predispune la tristeţe şi ne duce cu gândul la lucrurile supărătoare; sângele bine temperat predispune la bucurie”. 40

Medicina spiritelor îi substituie acestui determinism vag al „predispoziţiei” rigoarea unei transmiteri mecanice a mişcărilor. Dacă pasiunile nu sunt posibile decât la o fiinţă care are corp, şi un corp care nu poate fi în întregime pătruns de lumina spiritului său şi de transparenţa imediată a voinţei sale, e în măsura în care, în noi şi fără noi, şi în cea mai mare parte a timpului în ciuda noastră, mişcările minţii ascultă de structura mecanică a mişcării spiritelor. „Înainte de a vedea obiectul

39 Sauvages, *Nosologie méthodique*, vol. VII, p. 12.

40 Bayle şi Grangeon, *Relation de l’état de quelques personnes prétendues possédées faite d’autorité au Parlement de Toulouse*, Toulouse, 1682, pp. 26 – 27.

pasiunii, spiritele animalice erau răspândite în tot corpul pentru a-i păstra în general toate părţile; dar în prezenţa noului obiect toată această economie se tulbură. Cea mai mare parte a spiritelor sunt împinse în muşchii braţelor, ai gambelor, ai feţei şi ai tuturor părţilor exterioare ale corpului pentru a-l aduce în predispoziţia proprie pasiunii care domină şi

a-i da înfăţişarea şi mişcarea necesară pentru dobândirea binelui şi alungarea răului care apare”. 4 i Pasiunea predispune deci spiritele, care predispun la pasiune: cu alte cuvinte, sub efectul pasiunii şi în prezenţa obiectului său spiritele circulă, se dispersează şi se concentrează după o configuraţie spaţială care privilegiază urma obiectelor în creier şi imaginea sa în suflet, formând astfel în spaţiul corporal un fel de figură geometrică a pasiunii care nu e decât transpunerea ei expresivă; dar care constituie şi fondul ei cauzal esenţial, pentru că, toate spiritele fiind grupate în jurul obiectului pasiunii sau cel puţin al imaginii sale, spiritul la rândul lui nu-i va mai putea deturna mişcarea atenţiei şi va suporta, în consecinţă, pasiunea.

Încă un pas şi tot sistemul se va închide din nou într-o unitate în care corpul şi sufletul comunică nemijlocit în valorile simbolice ale calităţilor comune. Este ceea ce se întâmplă în medicina solidelor şi fluidelor, care domină practica secolului al XVIII-lea. Tensiuni şi relaxări, duritate şi moliciune, rigiditate şi destindere, preaplin sau uscăciune, tot atâtea stări calitative care sunt deopotrivă ale sufletului şi ale corpului, şi trimit în ultimă analiză la un fel de situaţie pasională indistinctă şi mixtă, care îşi impune formele comune înlănţuirii ideilor, cursului sentimentelor, stării fibrelor, circulaţiei fluidelor. Tema cauzalităţii apare aici ca prea discursivă, elementele pe care le grupează sunt prea separate pentru a-i putea aplica schemele. „Pasiunile vii ca mânia, bucuria, pofta” sunt cauzele sau consecinţele „prea marii forţe, prea marii tensiuni, ale elasticităţii excesive a fibrelor nervoase şi ale prea marii activităţi a fluidului nervos”? Invers,

„pasiunile lipsite de vlagă, ca teama, descurajarea, plictisul, inapetenţa, răceala care însoţeşte nostalgia, apetitul bizar, stupiditatea, lipsa de memorie” nu pot fi la fel de bine urmate sau precedate de „slăbiciunea măduvei creierului şi a fibrelor nervoase care se distribuie în organe, de împuţinarea şi de inerţia fluidelor” 42? În fond, nu mai trebuie să încercăm să situăm pasiunea în cadrul unei succesiuni cauzale sau la jumătatea drumului dintre corporal şi spiritual; ea indică, la un nivel mai profund, faptul că sufletul şi corpul sunt într-un perpetuu raport metaforic în care calităţile nu au nevoie să fie comunicate pentru că sunt deja comune; şi în care elementele de expresie nu au nevoie să dobândească o valoare cauzală, pur şi simplu pentru că sufletul

4* Malebranche, *Recherche de la vérité*, cartea V cap. III, ed. Lewis, vol. II, p. 89.42 Sauvages, *Nosologie méthodique*, vol. VII, p. 291.

şi corpul sunt totdeauna expresia nemijlocită a unuia prin celălalt. Pasiunea nu mai e chiar în centrul geometric al ansamblului suflet-corp; ea e puţin dincoace de ele, acolo unde opoziţia lor încă nu e stabilită, în acea regiune în care se întemeiază şi unitatea lor, şi distincţia dintre ele.

Dar la acest nivel pasiunea nu mai e doar una dintre cauzele, fie şi privilegiate, ale nebuniei, ci formează mai curând condiţia ei de posibilitate în general. Dacă e adevărat că există un domeniu în raporturile dintre suflet şi corp în care-l: auză şi efect, determinism şi expresie se încrucişează într-o tramă atât de strânsă încât nu formează în realitate decât una şi aceeaşi mişcare, care nu va fi disociată decât mai târziu; dacă e adevărat că înainte de violenţa

corpului şi de vioiciunea sufletului, înainte de moliciunea fibrelor şi de relaxarea spiritului, există un fel de *a priori* calitative încă neîmpărţite care impun cu timpul aceleaşi valori organicului şi spiritualului, înţelegem că pot exista maladii ca nebunia care sunt de la început maladii ale corpului *şi* ale sufletului, maladii în care afecţiunea creierului este de aceeaşi calitate, de aceeaşi origine, de aceeaşi natură ca şi afecţiunea sufletului.

Posibilitatea nebuniei e oferită în însăşi existenţa pasiunii.

E adevărat că, multă vreme înaintea epocii clasice, şi pentru o lungă suită de secole din care, fără îndoială, n-am ieşit, pasiunea şi nebunia s-au ţinut aproape una de cealaltă. Dar să-i lăsăm clasicismului originalitatea. Moraliştii tradiţiei greco-latine consideraseră corect ca nebunia să fie pedeapsa pasiunii; şi pentru a fi mai siguri de asta, le plăcea să facă din pasiune o nebunie provizorie şi atenuată. Dar reflecţia clasică a ştiut să definească între pasiune şi nebunie un raport care nu e de ordinul dorinţei pioase, al unei ameninţări pedagogice sau al unei sinteze morale; ea e chiar în ruptură cu tradiţia, în măsura în care inversează termenii înlănţuirii; întemeiază himerele nebuniei pe natura pasiunii; vede că *determinismul pasiunilor* nu e altceva decât *o libertate oferită nebuniei* de a pătrunde în lumea raţiunii; şi că, dacă unitatea, nepusă în discuţie, a sufletului cu trupul, manifestă în pasiune finitudinea omului, ea îl deschide chiar pe acest om, în acelaşi timp, spre mişcarea infinită care îl pierde.

Aceasta pentru că nebunia nu e doar una dintre posibilităţile date prin unitatea sufletului şi trupului,

nu e, pur şi simplu, una dintre urmările pasiunii. Întemeiată de unitatea sufletului cu trupul, ea se întoarce împotriva ei şi o repune în discuţie. Nebunia, făcută posibilă de către pasiune, ameninţă printr-o tendinţă care îi e proprie ceea ce a făcut posibilă pasiunea însăşi. Ea e una dintre acele forme ale unităţii în care legile sunt compromise, pervertite, întoarse – manifestând astfel această unitate ca evidentă şi deja dată, dar şi ca fragilă şi deja făgăduită pierzaniei.

Vine un moment în care, pasiunea urmându-şi cursa, legile sunt suspendate ca de la sine, în care mişcarea se opreşte brusc, fără să fi fost vreun şoc sau o absorbţie de vreun fel a forţei vii, sau se propagă într-o proliferare care nu se opreşte decât în culmea paroxismului. ihytt admite că o emoţie vie poate provoca nebunia tot aşa cum şocul poate provoca mişcarea, din simplul motiv că emoţia este în acelaşi timp şoc al sufletului şi tulburare a fibrei nervoase: „Astfel, istoriile sau naraţiunile triste sau capabile să emoţioneze inima, un spectacol oribil la care nu ne aşteptăm, marea tristeţe, mânia, teroarea şi celelalte pasiuni care produc o impresie puternică prilejuiesc frecvent simptomele nervoase cele mai bruşte şi mai violente”. 43 Dar – aici începe nebunia propriu-zisă – se întâmplă ca această mişcare să se anuleze imediat prin propriul ei exces şi să provoace dintr-odată o imobilitate care poate merge până la moarte. Ca şi cum în mecanica nebuniei odihna n-ar fi neapărat o mişcare nulă, ci ar putea fi şi o mişcare în ruptură brutală cu sine însăşi, care sub efectul propriei sale violenţe ajunge dintr-odată la contradicţie şi la imposibilitatea de a se continua. „E

pilduitor că pasiunile, fiind foarte violente, au dat naştere unei specii de tetanos sau de catalepsie, aşa încât persoana semăna atunci mai mult cu o statuie decât cu o fiinţă vie. Mai mult, spaima, mâhnirea, bucuria, ruşinea duse la exces au fost de mai multe ori urmate de moartea subită". 44

Invers, se întâmplă ca mişcarea, trecând de la suflet la corp şi de la corp la suflet, să se propage nedefinit într-un fel de spaţiu al neliniştii, mai aproape, desigur, de cel în care Malebranche a plasat sufletele decât de cel în care Descartes a situat corpurile. Agitaţiile imperceptibile, provocate adesea de un şoc exterior mediocru, se acumulează, se amplifică şi sfârşesc prin a exploda în convulsii violente. Lăncişi arăta că nobilii romani erau supuşi adesea aburilor – căderi isterice, crize de ipohondrie – pentru că, în viaţa de curte pe care o duceau, „spiritul lor, permanent agitat între teamă şi speranţă, n-avea niciodată o clipă de repaus" 45. Pentru mulţi medici, viaţa oraşelor, a curţii, a saloanelor, duce la nebunie prin mulţimea excitaţiilor adunate, prelungite, pline de urmări, niciodată atenuate.46

43 ihytt, *Traité des maladies nerveuses*, II, pp. 288 – 289.

44 *Ibid.*, p. 291. Tema mişcării excesive care duce la imobilitate şi la moarte este foarte frecventă în medicina clasică. Cf. mai multe exemple în *Le Temple d'Esculape*, 1681, vol. III, pp. 79 – 85; în Pechlin, *Observations médicales*, cartea III, obs. 23. Cazul cancelarului Bacon care cădea în sincopă când vedea o eclipsă de lună era unul din locurile comune ale medicinei.

45 Lăncişi, *De nativis Romani cerii qualitatibus*,

cap. XVII.

46 Cf. Între alţii Tissot, *Observations sur la santé des gens du monde*, Lausanne, 1760, pp. 30 – 31.

Dar există în imagine, dacă e puţin intensă, şi în evenimentele care formează versiunea ei organică, o anumită forţă care, multiplicându-se, poate duce la delir, ca şi cum mişcarea, în loc să-şi piardă din forţă comunicându-se, ar putea antrena alte forţe în siajul ei, dobândind o vigoare suplimentară din aceste noi complicităţi. Aşa explică Sauvages naşterea delirului: o anumită impresie de teamă e legată de obturarea sau de presiunea unei fibre medulare; această teamă este limitată la un obiect, după cum obturarea e strict localizată. Pe măsură ce teama persistă, sufletul îi acordă mai multă atenţie, izolând-o şi detaşând-o şi mai mult de tot ce nu este ea. Dar această izolare o întăreşte, iar sufletul, pentru a-i fi croit o scoarţă prea deosebită, înclină să-i ataşeze progresiv o întreagă serie de idei mai mult sau mai puţin îndepărtate: „El adaugă acestei idei simple pe toate acelea care o hrănesc şi o sporesc. De exemplu, un om care îşi imaginează, dormind, că e acuzat de o crimă, asociază imediat acestei idei pe aceea a sateliţilor, a judecătorilor, a călăilor, a spânzurătorii”. 47 Iar faptul de a fi astfel încărcată cu toate aceste elemente noi, de a le antrena în urma sa, îi dă ideii un fel de surplus de forţă care sfârşeşte prin a o face irezistibilă chiar la eforturile cele mai concertate ale voinţei.

Nebunia, care îşi află posibilitatea primară în pasiune şi în desfăşurarea acestei duble cauzalităţi care, pornind de la pasiunea însăşi, iradiază în egală măsură spre corp şi spre suflet, e în acelaşi timp pasiune suspendată, ruptură a cauzalităţii, eliberare a

elementelor acestei unităţi. Ea participă la necesitatea pasiunii şi, totodată, la anarhia a ceva care, declanşat chiar de această pasiune, se mişcă mult dincolo de ea şi ajunge să conteste tot ceea ce ea presupune. Sfârşeşte prin a fi o mişcare atât de violentă a nervilor şi a muşchilor încât nimic din înlănţuirea imaginilor, a ideilor sau a voinţelor nu pare să-i corespundă: este cazul maniei când se intensifică brusc până la convulsii sau când degenerează definitiv în furie continuă.48 Invers, ea poate să facă să apară şi apoi să întreţină, în repausul sau în inerţia corpului, o agitaţie a sufletului, fără pauză sau calmare, cum se întâmplă în melancolie, când obiectele exterioare nu produc asupra spiritului bolnavului aceeaşi impresie ca asupra unui om sănătos; „impresiile sale sunt slabe şi le acordă rareori atenţie; spiritul îi e aproape în totalitate absorbit de vivacitatea ideilor ™9.

47 Sauvages, *Nosologie méthodique*, vol. VII, pp. *2.1 – 2.2*.

48 Dufour (*Essai sur l'entendement*, pp. 366 – 367) admite, cu *Enciclopedia*, că furia nu e decât o treaptă a maniei.

49 De la Rive, „Sur un établissement pour la guérison des aliénés", *Bibliothèque Britannique*, VIII, p. 304.

De fapt, această disociere între mişcările exterioare ale corpului şi cursul ideilor nu indică precis că unitatea corp-suflet este destrămată, nici că fiecare dintre cei doi termeni îşi reia, în nebunie, autonomia. Fără îndoială, unitatea este compromisă în rigoarea şi în totalitatea sa; dar ea se fisurează după linii care, fără a o aboli, o decupează în sectoare arbitrare. Căci când melancolicul se fixează asupra

unei idei delirante, nu numai sufletul e la lucru; ci sufletul împreună cu creierul, sufletul cu nervii, cu originea şi fibrele lor: un întreg segment al unităţii sufletului şi corpului, care se detaşează astfel de ansamblu şi în mod deosebit de organele prin care se operează percepţia realului. Acelaşi lucru se întâmplă în convulsii şi în agitaţie; sufletul nu este, aici, exclus din corp; dar e atât de repede antrenat de acesta încât nu-şi poate păstra toate reprezentările, se separă de amintirile, de voinţele, de ideile sale cele mai ferme şi astfel, izolat de el însuşi şi de tot ceea ce rămâne stabil în corp, sufletul se află purtat de fibrele cele mai mobile; nimic, în comportamentul său, nu mai e din acest moment adaptat la realitate, la adevăr sau la înţelepciune; chiar dacă fibrele, în vibraţia lor, pot imita ceea ce se întâmplă în percepţii, bolnavul nu le va putea distinge: „Pulsaţiile rapide şi dezordonate ale arterelor, sau orice altă tulburare, imprimă aceeaşi mişcare fibrelor (ca şi în percepţie); ele vor reprezenta ca fiind de faţă obiecte care nu sunt acolo, ca adevărate – obiecte care sunt himerice”. 50

În nebunie totalitatea sufletului şi corpului se fragmentează: nu după elementele care o constituie metafizic; ci după figuri care învăluie într-un fel de unitate derizorie segmente ale corpului şi idei ale sufletului. Fragmente care izolează omul de el însuşi, dar mai ales de realitate; fragmente care, detaşându-se, au format unitatea ireală a unei fantasme, şi chiar în virtutea acestei autonomii o impun adevărului. „Nebunia nu constă decât în dereglarea imaginaţiei”. 5 i în alţi termeni, începând cu pasiunea, nebunia nu este încă decât o mişcare vie în unitatea raţională a sufletului şi corpului; este nivelul *neraţionabilului*; dar

această mişcare se sustrage repede raţiunii mecanicii şi devine, în violenţele sale, în stuporile sale, în propagările sale smintite, mişcare *iraţională*; iar atunci, scăpând de povara adevărului şi de constrângerile sale, se desprinde *Irealul*.

Şi chiar prin aceasta este indicat pentru noi al treilea ciclu pe care trebuie acum să-l parcurgem. Ciclul himerelor, al fantasmelor şi al erorii. După cel al pasiunii, cel al nonfiinţei.

50 *Encyclopédie*, articolul „Manie”.

51 *L’Âme matérielle*, p. 169.

Să vedem ce se spune în aceste fragmente fantastice.

Imaginea nu e deloc nebunie. Chiar dacă e adevărat că în arbitrarul fantasmei alienarea îşi află deschiderea primară spre zadarnica ei libertate, nebunia nu începe decât puţin mai încolo, în momentul în care spiritul se leagă de acest arbitrar şi devine prizonier al acestei aparente libertăţi. Chiar în clipa în care se iese dintr-un vis, se poate constata: „Îmi închipui că sunt mort”; asta înseamnă denunţarea şi măsurarea arbitrarului imaginaţiei, nu nebunie. Va fi nebunie atunci când subiectul va admite ca afirmaţie ideea că e mort şi când va echivala cu un adevăr conţinutul încă neutru al imaginii „sunt mort”. Şi, aşa cum conştiinţa adevărului nu e purtată doar de prezenţa imaginii, ci de actul care limitează, înfruntă, unifică sau disociază imaginea, tot aşa nebunia nu va începe decât în actul care dă valoare de adevăr imaginii. Există o inocenţă originară a imaginaţiei: *Imaginaţio lipsa non errat quia neque negat neque afirmat, sed fixatur tantum în simplici contemplatione*

phantasmatis[315] [Imaginaţia însăşi nu rătăceşte pentru că nici nu neagă, nici nu afirmă, ci doar se fixează într-o simplă contemplare a fantasmei]; şi numai spiritul poate face în aşa fel încât ceea ce e dat în imagine să devină adevăr abuziv, adică eroare, sau eroare recunoscută, adică adevăr: „Un om beat crede că vede două lumânări acolo unde nu e decât una; cel care are strabism şi al cărui spirit e cultivat îşi recunoaşte imediat eroarea şi se obişnuieşte să nu vadă decât una”. 53 Nebunia este deci dincolo de imagine, şi totuşi profund cufundată în ea; căci nebunia constă numai în a o lăsa să valoreze spontan ca adevăr total şi absolut; actul omului rezonabil care, pe drept sau pe nedrept, judecă drept falsă sau adevărată o imagine este dincolo de această imagine, o depăşeşte şi o măsoară cu ceva ce nu e ea; actul omului nebun nu trece niciodată de imaginea care se prezintă; el se lasă confiscat de vivacitatea sa imediată şi nu o susţine cu afirmaţia sa decât în măsura în care e învăluit de ea: „Un mare număr de persoane, ca să nu zicem toate, înnebunesc doar pentru că s-au ocupat prea mult de un obiect”. 54 În interiorul imaginii, confiscată de ea şi incapabilă să-i scape, nebunia este totuşi mai mult decât imagine, formând un act de secretă constituire.

Ce este acest act? Act de credinţă, act de afirmaţie şi de negaţie – discurs care susţine imaginea şi în acelaşi timp o modifică, o adânceşte, o întinde de-a lungul unui raţionament şi o organizează în jurul unui segment de limbaj. Omul care îşi imaginează că e

315 Zacchias, Quæstiones medico-legales, cartea II, vol. I, întrebarea 4, p. 119.

de sticlă nu e nebun; căci oricine, când doarme, poate avea această imagine într-un vis; dar e nebun dacă, crezând că e de sticlă, trage concluzia că e fragil, că riscă să se spargă, că nu trebuie deci să atingă niciun obiect prea dur, că trebuie chiar să rămână nemişcat etc.55 Aceste raţionamente sunt ale unui nebun; dar trebuie să arătăm că, în ele însele, nu sunt nici absurde, nici lipsite de logică. Dimpotrivă, figurile cele mai constrângătoare ale logicii sunt corect aplicate aici. iar Zacchias le regăseşte uşor, în toată rigoarea lor, la alienaţi. Silogism, la cel care se lasă să moară de foame: „Morţii nu mănâncă; or, eu sunt mort; deci nu trebuie să mănânc”. inducţie infinit prelungită la acest persecutat: „Cutare, cutare şi cutare sunt duşmanii mei; or, toţi sunt oameni; deci toţi oamenii sunt duşmanii mei”. Entiniemă la un altul: „Cea mai mare parte a celor care au locuit în această casă au murit, deci eu, care am locuit în această casă, am murit”. 56 Minunată logică a nebunilor, care pare să-şi bată joc de cea a logicienilor, pentru că îi seamănă până la confuzie, sau mai curând pentru că e exact aceeaşi, iar în stratul cel mai secret al nebuniei, la baza atâtor erori, a atâtor absurdităţi, a atâtor cuvinte şi gesturi fără şir, descoperim până la urmă perfecţiunea, adânc ascunsă, a unui discurs. *Ex quibus*, încheie Zacchias, *vides quidem intellectum optime discurrere* [Din acestea vezi chiar că intelectul se concentrează foarte bine]. Limbajul ultim al nebuniei este cel al raţiunii, dar învăluit în prestigiul imaginii, limitat la spaţiul de aparenţă pe care aceasta îl defineşte, formând astfel, amândouă, în afara totalităţii imaginilor şi a universalităţii discursului, o organizare singulară, abuzivă, a cărei particularitate

obstinată produce nebunia. Aceasta, la drept vorbind, nu se află în întregime în imagine, care nu e în sine nici adevărată, nici falsă, nici rezonabilă, nici nebună, nu se află nici în raţionament, care e o formă simplă, nerevelând nimic altceva decât figurile indubitabile ale logicii. Şi totuşi, nebunia se află în amândouă. Într-o figură anume a raportului dintre ele.

Să luăm un exemplu împrumutat din Diemerbroek. Un om era atins de o adâncă melancolie. Ca la toţi melancolicii, spiritul îi era legat de o idee fixă, iar această idee era pentru el cauza unei tristeţi mereu reînnoite. Se acuza că şi-a ucis fiul; şi, în excesul remuşcărilor sale, spunea că Dumnezeu, ca să-l pedepsească, îi pusese alături un demon însărcinat să-l ispitească, aşa cum fusese ispitit Domnul. El vedea acest demon, vorbea cu el, îi înţelegea reproşurile şi îi răspundea. Nu înţelegea deloc de ce toată lumea din jurul lui refuza să admită această prezenţă. Aceasta e deci nebunia: remuşcările, credinţa, halucinaţia, discursul; pe scurt, tot acest ansamblu de convingeri şi de imagini care constituie un delir. Or, Diemerbroek caută să ştie care sunt „cauzele” acestei nebunii, cum s-a putut ea naşte. Şi iată ce află: acest om îşi luase fiul la scăldat, unde se înecase. De atunci tatăl se considerase responsabil de această moarte. Dezvoltarea acestei nebunii se poate deci reconstitui în felul următor. Considerându-se vinovat, omul îşi spune că Dumnezeu nu poate îngădui omorul; din această pricină îşi închipuie că e damnat pentru eternitate; şi cum ştie că cel mai mare supliciu al damnării e să-i fi încredinţat lui Satan, îşi spune că „i-a fost alăturat un demon oribil”. El încă nu-l vede pe demon, dar cum „nu se desparte de acest

gând” şi „îl consideră foarte adevărat, îi impune creierului o anumită imagine a acestuia; imaginea se oferă sufletului său, prin acţiunea creierului şi a spiritelor, cu atâta evidenţă încât crede că îl vede continuu pe demonul însuşi” 57.

Există deci în nebunie, aşa cum e ea analizată de Diemerbroek, două niveluri; unul e cel manifest în ochii tuturor: o tristeţe fără temei la un om care se acuză pe nedrept că şi-a asasinat fiul; o imaginaţie pervertită care îşi reprezintă demoni; o raţiune răvăşită care conversează cu o fantomă. Dar mai în profunzime găsim o organizare riguroasă care urmează armătura fără breşă a unui discurs. În logica sa, acest discurs apelează la credinţele cele mai solide, avansează prin judecăţi şi raţionamente care se înlănţuie; e un fel de raţiune în act. Pe scurt, sub delirul dezordonat şi manifest doineşte ordinea unui delir secret. În acest delir secund, care e, într-un fel, pură raţiune eliberată de toate falsele străluciri ale demenţei, se adună paradoxalul adevăr al nebuniei. Şi asta într-un dublu sens, pentru că găsim aici ceea ce face ca nebunia să fie adevărată (logică irecuzabilă, discurs perfect organizat, înlănţuire fără cusur în transparenţa unui limbaj virtual) şi, totodată, ceea ce o face într-adevăr nebunie (natura sa proprie, stilul riguros particular al tuturor manifestărilor sale şi structura internă a delirului).

Dar, încă şi mai profund, acest limbaj delirant este adevăr ultim al nebuniei în măsura în care e forma ei de organizare, principiul determinant al tuturor manifestărilor sale, fie ele ale corpului sau ale sufletului. Căci dacă melancolicul lui Diemerbroek se întreţine cu demonul său e pentru că imaginea lui i-a

fost adânc întipărită prin mişcarea spiritelor în materia mereu ductilă a creierului. Dar la rândul ei această figură organică nu e decât reversul unei griji care a obsedat spiritul bolnavului; ea reprezintă un fel de sedimentare în corp a unui discurs, repetat la infinit, despre pedeapsa pe care Dumnezeu trebuie s-o rezerve păcătoşilor vinovaţi de omucidere. Corpul şi urmele pe care acesta le conţine, sufletul

57 Diemerbroek, „Disputationes practicæ, de morbis capitis", în *Opera omnia anatomică et medica*, Ultracht, 1685, *Historia*, III, pp. 4 – 5.

şi imaginile pe care sufletul le percepe nu mai sunt aici decât legături în sintaxa limbajului delirant.

Ca să nu ni se reproşeze că sprijinim această analiză pe o singură observaţie datorată unui singur autor (observaţie privilegiată, pentru că este vorba despre un delir melancolic), vom căuta confirmarea acestui rol fundamental al discursului delirant în concepţia clasică a nebuniei la un alt autor, într-o altă epocă şi în legătură cu o maladie foarte diferită. Este vorba de un caz de „nimfomanie" observat de Bienville. imaginaţia unei tinere, „Julie", fusese stârnită de lecturi precoce şi întreţinută de vorbele unei servitoare „iniţiate în secretele lui Venus… virtuoasa Agnès în ochii mamei", dar „scumpă şi voluptuoasă intendentă a plăcerilor fiicei". Totuşi, împotriva acestor dorinţe noi pentru ea, Julie luptă cu toate impresiile pe care le-a primit în cursul educaţiei sale; limbajului seducător al romanelor îi opune lecţiile învăţate despre religie şi virtute; şi oricât de mare ar fi vivacitatea imaginaţiei sale, ea nu se îmbolnăveşte atâta timp cât are „forţa de a-şi face acest raţionament: nu e deloc permis şi onest să

asculţi de o pasiune atât de ruşinoasă „8. Dar discursurile vinovate, lecturile periculoase se multiplică; în fiecare clipă, ele fac şi mai vie agitaţia fibrelor, care slăbesc; limbajul fundamental prin care rezistase până atunci se şterge, puţin câte puţin: „Până atunci *vorbise* doar natura; dar în curând iluzia, himera şi extravaganţa îşi jucară rolul; ea dobândi în sfârşit forţa nefericită de a aproba în ea însăşi această maximă oribilă: nimic nu e mai frumos şi mai dulce decât să asculţi de dorinţa amorului”. Acest discurs fundamental deschide porţile nebuniei: imaginaţia se eliberează, poftele nu încetează să crească, fibrele ajung în ultimul grad de iritare. Delirul, sub forma sa lapidară de principiu moral, duce direct la convulsii care pot pune în pericol viaţa însăşi.

La capătul acestui ultim ciclu care începuse cu libertatea fantasmei şi care se încheie acum cu rigoarea unui limbaj delirant, putem conchide:

1° *în nebunia clasică*, *există două forme de delir*. O formă particulară, simptomatică, proprie câtorva dintre maladiile spiritului şi în special melancoliei; în acest sens, se poate spune că există maladii care implică sau nu delirul. În orice caz, acest delir este totdeauna manifest, face parte integrantă din semnele nebuniei; este imanent adevărului ei şi nu constituie decât unul dintre sectoarele sale. Mai există însă un delir care nu apare totdeauna, care nu e formulat de bolnavul însuşi în cursul maladiei, dar care nu se poate să nu existe în ochii aceluia care, cercetând maladia de la originile sale, încearcă să-i formuleze enigma şi adevărul.

2° *Acest delir implicit există în toate modificările spiritului*, chiar unde ne-am aştepta mai puţin. Acolo

unde nu e vorba decât de gesturi tăcute, de violenţe fără cuvinte, de ciudăţenii în comportament, pentru gândirea

58 Bienville, *De la nymphomanie*, Amsterdam, 1771, pp. 140 – 153.

clasică nu încape îndoială că un delir e în permanenţă subiacent, legând fiecare din aceste se-ne particulare de esenţa generală a nebuniei. *Dicţionarul* lui James invită în mod expres să fie consideraţi deliranţi „bolnavii care păcătuiesc prin lipsă sau prin exces în unele dintre acţiunile voluntare, într-o manieră contrară raţiunii şi bunei-cuviinţe; ca atunci când mâna le e folosită de exemplu să smulgă smocuri de lână sau la o acţiune asemănătoare aceleia care serveşte la prinderea muştelor; sau ca atunci când un bolnav acţionează anormal şi fără nicio cauză, ori când vorbeşte prea mult sau prea puţin faţă de cum era obişnuit; când foloseşte cuvinte obscene, fiind, în mod normal, măsurat şi decent în ceea ce spune, şi când proferează cuvinte fără şir, când respiră mai slab decât trebuie sau când îşi descoperă părţile naturale în prezenţa celor care-l înconjoară. Îi considerăm ca fiind într-o stare de delir şi pe aceia al căror spirit e afectat de o tulburare a organelor de simţ sau care folosesc aceste organe într-un fel neobişnuit pentru ei, atunci când, de exemplu, un bolnav e privat de vreo acţiune voluntară sau acţionează în contratimp.

3° *Astfel înţeles, discursul acoperă tot domeniul de extensiune al nebuniei*. Nebunie, în sens clasic, nu desemnează atât o schimbare determinată în spirit sau în corp; ci existenţa, sub modificările corpului, sub bizareria comportamentului şi a vorbelor, a *unui discurs delirant*. Definiţia cea mai simplă şi cea mai

generală pe care o putem da nebuniei clasice e chiar delirul: „Acest cuvânt e derivat din *lira*, o urmă; aşa încât *deliro* înseamnă chiar a te îndepărta de urmă, de drumul drept al raţiunii.”[316] Să nu ne mirăm, prin urmare, că îi vedem pe nosografii secolului al XVIII-lea clasând adesea vertijul printre nebunii şi, mai rar, convulsiile isterice; se întâmplă astfel pentru că în spatele acestora e adesea imposibil să regăsim unitatea unui discurs, în timp ce în vertij se profilează afirmaţia delirantă că lumea e realmente pe cale să se răstoarne/1 Acest delir este condiţia necesară şi suficientă pentru ca o maladie să fie numită nebunie.

4° *Limbajul este structura primă şi ultimă a nebuniei*. E forma ei constitutivă; pe el se sprijină toate ciclurile în care nebunia îşi enunţă natura. Faptul că esenţa nebuniei se poate defini în cele din urmă în structura simplă a unui discurs nu o reduce la o natură pur psihologică, ci îi conferă influenţă asupra totalităţii sufletului şi corpului; acest discurs este un limbaj tăcut pe care spiritul îl ţine pentru sine în adevărul care îi e propriu şi, totodată, o articulaţie vizibilă în mişcările corpului. Paralelismul, complementarităţile, toate formele de comunicare imediată pe care le-am văzut manifestându-se, în nebunie, între suflet şi corp, sunt suspendate de acest unic limbaj şi de puterile sale. Mişcarea pasiunii care continuă până la a se distruge şi a se întoarce împotriva ei înseşi, apariţia imaginii şi agitaţiile corpului care erau concomitenţele ei vizibile – toate acestea, chiar în momentul în care încercam să le

316 James, Dictionnaire universel de médecine, trad. fr., Paris, 1746-1748, III, p. 977.

reconstituim, erau deja animate în secret de acest limbaj. Dacă determinismul pasiunii s-a depăşit şi s-a desfăcut în fantezia imaginii, dacă imaginea, în schimb, a antrenat întreaga lume a credinţelor şi dorinţelor, e pentru că limbajul delirant era deja prezent – discurs care elibera pasiunea de toate limitele sale şi adera cu toată greutatea constrângătoare a afirmării sale la imaginea care se elibera.

Toate ciclurile nebuniei încep şi se încheie în acest delir, care e în acelaşi timp un delir al corpului şi al sufletului, al limbajului şi al imaginii, al gramaticii şi al fiziologiei. Simţul lui riguros organiza aceste cicluri de la început. El e în egală măsură nebunia însăşi şi, dincolo de fiecare dintre fenomenele ei, transcendenţa tăcută care o constituie în adevărul său.

*

Rămâne o ultimă întrebare: în numele a ce poate fi luat acest limbaj fundamental drept delir? Admiţând că el este *adevăr al nebuniei*, în ce este el *adevărată nebunie* şi formă originară a smintirii? De ce se instaurează toate aceste semne care vor denunţa, în modul cel mai manifest, însăşi absenţa raţiunii, tocmai în acest discurs pe care l-am văzut în formele sale atât de fidele regulilor raţiunii?

Întrebare centrală, dar pentru care epoca clasică n-a formulat ea însăşi un răspuns direct. Trebuie atacată pieziş, investigând experienţele care se găsesc în vecinătatea imediată a acestui limbaj esenţial al nebuniei, adică visul şi eroarea.

Caracterul aproape oniric al nebuniei este una dintre temele constante ale epocii clasice. Temă care

vine fără îndoială dintr-o tradiţie foarte arhaică, pentru care Du Laurens, la sfârşitul secolului al XVI-lea, este încă martor; pentru el, melancolia şi visul ar avea aceeaşi origine şi ar fi purtătoare, în raport cu adevărul, ale aceleiaşi valori. Există „vise naturale" care reprezintă ceea ce, în cursul veghii, a trecut prin simţuri sau prin înţelegere, dar se vede modificat de propriul temperament al subiectului; la fel, există o melancolie care îşi are doar originea fizică în complexiunea bolnavului şi transformă, pentru spiritul lui, importanţa, valoarea şi, oarecum, coloritul evenimentelor reale. Dar există şi o melancolie care permite prezicerea viitorului, vorbirea într-o limbă necunoscută, vederea unor fiinţe în mod obişnuit invizibile; această melancolie îşi are originea într-o intervenţie supranaturală, aceeaşi care face să-i apară celui care doarme visele care anticipează viitorul, anunţă evenimentele şi fac să se vadă „lucruri stranii „2.

Dar de fapt secolul al XVâî-lea nu menţine această tradiţie de asemănare între vis şi nebunie decât pentru a o distruge mai bine, antrenând noi raporturi, mai esenţiale. Raporturi în care vis şi nebunie nu sunt înţelese doar în originea lor îndepărtată sau în valoarea lor iminentă de semne; ci confruntate în fenomenele lor, în dezvoltarea lor, în chiar natura lor.

Vis şi nebunie apar atunci ca fiind din aceeaşi substanţă. Mecanismul lor este acelaşi; iar Zacchias poate identifica în mersul somnului mişcările care fac să se nască visele, dar care ar putea la fel de bine, în stare de veghe, să suscite nebuniile.

Încă din primele momente în care adormim,

aburii care se ridică atunci în corp şi ajung până la cap sunt mulţi, turbulenţi şi deşi. Sunt atât de obscuri încât nu trezesc în creier nicio imagine; doar agită, în vârtejul lor dezordonat, nervii şi muşchii. La fel stau lucrurile cu furioşii şi maniacii: puţine fantasme, nicio falsă credinţă, câteva halucinaţii, dar o vie agitaţie pe care nu reuşesc s-o stăpânească. Să reluăm evoluţia somnului: după prima perioadă de turbulenţă, aburii care urcă la creier se limpezesc, mişcarea lor se organizează; este momentul în care se nasc visele fantastice; vedem miracole şi nenumărate lucruri imposibile. Acestui stadiu îi corespunde cel al demenţei, în care ne convingem de multe lucruri *qure în veritate non sunt* [care nu sunt realitate]. În sfârşit, agitaţia aburilor se calmează; cel care doarme începe să vadă lucrurile mai clar; în transparenţa aburilor de-acum limpezi amintirile veghii reapar, conform realităţii; abia dacă aceste imagini se găsesc, într-un punct sau altul, metamorfozate – cum se întâmplă la melancolici, care recunosc toate lucrurile cum sunt *în paucis qui non solum aberrantes*[317] [la puţini care nu sunt doar rătăciţi]. Între dezvoltările progresive ale somnului – cu ceea ce aduc ele, în fiecare stadiu, calităţii imaginaţiei – şi formele nebuniei, analogia este constantă, pentru că mecanismele sunt comune: aceeaşi mişcare a aburilor şi a spiritelor, aceeaşi eliberare a imaginilor, aceeaşi corespondenţă între calităţile fizice ale fenomenelor şi valorile psihologice sau morale ale sentimentelor. *Non aliter evenire*

317 Du Laurens, „Discours de la conversation de la vue, des maladies mélancoliques, des catarrhes, de la vieillesse", Paris, 1597, în Œuvres, Rouen, 1660, p. 29.

insanientibus quam dormientibus[318] [Nebunilor nu li se întâmplă altfel decât celor ce dorm].

Important, în această analiză a lui Zacchias, este că nebunia nu e comparată cu visul în fenomenele sale pozitive, ci mai curând cu totalitatea formată de somn şi vis; deci cu un ansamblu care cuprinde, în afară de imagine, fantasma, amintirile sau predicţiile, marele vid al somnului, noaptea simţurilor şi toată această negativitate care îi smulge pe om veghii şi adevărurilor ei sensibile. În timp ce tradiţia compara delirul nebunului cu vivacitatea imaginilor onirice, epoca clasică nu asimilează delirul decât ansamblului indisociabil al imaginii şi al nopţii spiritului pe fondul căreia îşi ia libertatea. Iar acest ansamblu, transportat în întregime în claritatea veghii, constituie nebunia. Aşa trebuie înţelese definiţiile nebuniei care revin cu obstinaţie de-a lungul epocii clasice. Visul, ca figură complexă a imaginii şi a somnului, e aproape mereu prezent în aceste definiţii. Fie într-un mod negativ, noţiunea de veghe fiind atunci singura în stare să intervină pentru a face distincţia între nebuni şi cei care dorm65; fie într-o manieră pozitivă, delirul fiind definit direct ca o modalitate a visului, având veghea drept diferenţă specifică: „Delirul este visul persoanelor aflate în stare de veghe. ™6 Vechea idee din Antichitate că visul reprezintă o formă tranzitorie de nebunie este inversată; nu visul e cel care împrumută de la alienare puterile sale neliniştitoare – arătând prin asta cât e de fragilă sau limitată raţiunea; nebunia e cea care îşi ia de la vis natura primară şi dezvăluie în această înrudire că e o

318 Ibidem.

eliberare a imaginii în noaptea realului.

Visul înşală; duce la confuzii; este iluzoriu. Dar nu e eronat. Şi tocmai astfel nebunia nu se epuizează în modalitatea trează a visului, ci depăşeşte eroarea. E adevărat că în vis imaginaţia forjează *impossibilia et miracula* [lucrurile imposibile şi miracolele] sau alătură figuri *veridice irraţionali modo* [într-un fel iraţional]; dar, remarcă Zacchias, *nullus in his error est ac nulla consequenter insania*[319] [în acestea nu există nicio greşeală şi deci nicio nebunie]. Va fi vorba de nebunie când imaginilor, care sunt atât de aproape de vis, li se va adăuga afirmaţia sau negaţia constitutivă a erorii. În acest sens propunea *Enciclopedia* faimoasa sa definiţie a nebuniei: a te îndepărta de raţiune „cu încredere şi cu ferma convingere că o urmezi, iată ce mi se pare – ceea ce numim – a fi *nebun*” *68*. Eroarea este, alături de vis, celălalt element totdeauna prezent în de-liţia clasică a alienării. Nebunul, în secolele al XVâî-lea şi al XVââî-lea, nu e atât victimă a unei iluzii, a unei halucinaţii a simţurilor sau a unei mişcări a spiritului său. El nu e *înşelat*, ci se *înşală*. Dacă e adevărat că, pe de o parte, spiritul nebunului este dus de arbitrarul oniric al imaginilor, pe de altă parte, în acelaşi timp, se închide el însuşi în cercul unei conştiinţe eronate: „Îi numim nebuni”, va spune Sauvages, „pe cei care sunt actualmente privaţi de raţiune sau care persistă în

319 Cf. de exemplu Dufour: „Consider caracteristică tuturor acestor maladii eroarea de înțelegere care judecă greșit în timpul veghii lucruri despre care toată lumea gândește la fel" (Essai, p. 355); sau Cullen: „Cred că delirul poate fi definit drept o judecată falsă și înșelătoare a unei persoane aflate în stare de veghe asupra unor lucruri care se prezintă cel mai frecvent în viață" (Institutions, II, p. 286). Sublinierea ne aparține.

vreo eroare notabilă; această *eroare constantă* a sufletului e aceea care se manifestă în imaginaţia sa, în judecăţile şi dorinţele sale, care constituie caracterul acestei clase. „9

Nebunia începe acolo unde se tulbură şi devine obscur raportul omului cu adevărul. Ea îşi dobândeşte sensul general şi formele particulare pornind de la acest raport şi totodată de la distrugerea acestuia. Demenţa, spune Zacchias, care înţelege aici termenul în sensul cel mai general al nebuniei, *in hoc constitit quod intellectus non distinguit verum afalso*[320] [a constat în aceea că intelectul nu distinge adevărul de fals]. Această ruptură, deşi n-o putem înţelege decât ca negaţie, are structuri pozitive care îi dau forme singulare.

După diferitele forme de acces la adevăr, vor exista diferite tipuri de nebunie. În acest sens distinge, de pildă, Crichton, în ordinul bolilor mintale, mai întâi genul delirurilor, care modifică acest raport cu adevărul ce ia formă în *percepţie* („delir general al facultăţilor mintale în care percepţiile bolnave sunt luate drept realităţi”); apoi genul halucinaţiilor care modifică reprezentarea – „eroare a minţii în care obiectele imaginare sunt luate drept realităţi sau obiectele reale sunt reprezentate în mod fals” în sfârşit, genul demenţelor care, fără a aboli sau modifica facultăţile ce dau acces la adevăr, le slăbesc sau le diminuează puterile. Dar se poate la fel de bine analiza nebunia pornind de la adevărul însuşi şi de la formele care îi sunt proprii. Acesta e modul în care *Enciclopedia* distinge „adevărul fizic” şi „adevărul

320 Sauvages, loc. cit., VII, p. 33.

moral”. „Adevărul fizic constă în raportul corect al senzaţiilor noastre cu obiectele fizice”; va exista o formă de nebunie determinată de imposibilitatea de a ajunge la această formă de adevăr; un fel de nebunie a lumii fizice care învăluie iluziile, halucinaţiile, toate tulburările perceptive; „este o nebunie să auzi concertele îngerilor, ca entuziaşti”. „Adevărul moral”, în schimb, „constă în justeţea raporturilor pe care le vedem fie între obiectele morale, fie între aceste obiecte şi noi”. Va fi o formă de nebunie care va consta în pierderea acestor raporturi; aşa sunt nebuniile caracterului, ale conduitei şi ale pasiunilor: „Sunt deci adevărate nebunii toate toanele spiritului nostru, toate iluziile amorului propriu şi toate pasiunile noastre când sunt duse până la orbire; căci orbirea este caracterul distinctiv al nebuniei”. 7 i

Orbire: iată unul dintre cuvintele care se apropie cel mai mult de esenţa nebuniei clasice. Ea vorbeşte de această noapte a unui cvasiso-n care înconjoară imaginile nebuniei, dându-le, în solitudinea lor, o invizibilă suveranitate; dar el vorbeşte şi despre credinţele greşitântemeiate, despre judecăţile care se înşală, despre tot acest fond de greşeli care e inseparabil de nebunie. Discursul fundamental al delirului, în puterile sale constitutive, revelează astfel prin ce anume nu era deloc discurs al raţiunii, în ciuda analogiilor de formă, în ciuda rigorii sensului său. El vorbea, dar în noaptea orbirii; era mai mult decât textul dezlânat şi dezordonat al unui vis, pentru că *se înşela*; dar era mai mult decât o propoziţie eronată, pentru că plonjase în această *obscuritate* globală care e cea a somnului. Delirul, ca principiu al nebuniei, este un sistem de propoziţii false în sintaxa generală a

visului.

Nebunia se află exact în punctul de contact dintre oniric şi eronat; parcurge, în variaţiile sale, suprafaţa în care ele se înfruntă, aceea care le leagă şi totodată le separă. Cu eroarea, are în comun nonadevărul şi arbitrarul în afirmaţie sau negaţie; de la vis împrumută ascensiunea imaginilor şi prezenţa colorată a fantasmelor. Dar în timp ce eroarea nu e decât nonadevăr, în timp ce visul nici nu afirmă, nici nu judecă, ea, nebunia, umple de imagini vidul erorii şi leagă fantasmele prin afirmarea falsului. Într-un sens, ea e deci plenitudine, adăugând figurilor nopţii puterile zilei, formelor fanteziei activitatea spiritului treaz; ea leagă conţinuturi obscure de formele clarităţii. Dar această plenitudine nu e, de fapt, *culmea vidului*? Prezenţa imaginilor nu oferă în fond decât fantasme înconjurate de noapte, figuri întrezărite printre gene, detaşate deci de orice realitate sensibilă; oricât de vii ar fi şi oricât de riguros înserate în corp, aceste imagini sunt neant, pentru că nu reprezintă nimic; cât despre judecata eronată, ea nu judecă decât în aparenţă: neafirmând ceva adevărat sau real, ea nu afirmă nimic, este prinsă în întregime în nonfiinţa erorii.

Alăturând vederea şi orbirea, imaginea şi judecata, fantasma şi limbajul, somnul şi veghea, ziua şi noaptea, nebunia, în fond, nu este *nimic*, căci ea leagă în toate acestea ceea ce au negativ. În ce priveşte acest *nimic*, paradoxul ei este că-l *manifestă*, îl face să se fracţioneze în semne, cuvinte, gesturi. Inextricabilă unitate a ordinii şi a dezordinii, a fiinţei legitime a lucrurilor şi a neantului nebuniei. Căci nebunia, deşi nu e nimic, nu se poate manifesta decât

ieşind din ea însăşi şi căpătând aparenţă în ordinea raţiunii; devenind astfel contrarul ei înseşi. Astfel se clarifică paradoxurile experienţei clasice; nebunia e întotdeauna absentă, într-o perpetuă închidere în sine, unde e inaccesibilă, fără manifestare sau pozitivitate; şi totuşi este prezentă şi perfect vizibilă sub formele singulare de a fi ale omului nebun. Ea, care e dezordine absurdă, când e examinată nu revelează decât forme ordonate, mecanisme riguroase în suflet şi în corp, limbaj articulat după o logică vizibilă. Totul este doar raţiune în ceea ce nebunia poate spune despre ea însăşi, ea, care este negare a raţiunii. Pe scurt, *o privire raţională asupra nebuniei* e *oricând posibilă şi necesară, în însăşi măsura în care ea este nonraţiune*.

Cum să nu rezumăm această experienţă pur şi simplu prin neraţiune? Ceea ce înseamnă, pentru raţiune, tot ce e mai apropiat şi mai depărtat, mai plin şi mai gol; ceea ce i se oferă în structuri familiare – autorizând o cunoaştere, curând o ştiinţă care se va voi pozitivă – şi care e mereu repliată faţă de ea, în rezerva inaccesibilă a neantului.

*

Iar dacă acum înţelegem să evaluăm, pentru ea însăşi, în afara înrudirilor sale cu visul şi eroarea, neraţiunea clasică, trebuie să o înţelegem nu ca raţiune bolnavă, pierdută ori alienată, ci pur şi simplu ca *raţiune orbită*.

Orbirea72 înseamnă noaptea în plină zi, obscuritate care doineşte chiar în centrul a ceea ce este excesiv în explozia luminii. Raţiunea orbită deschide ochii spre soare şi nu vede *nimic*, adică *nu*

vede[321][322]; în orbire, reculul general al obiectelor spre profunzimea nopţii are drept corelativ imediat suprimarea vederii înseşi; în clipa în care vede obiectele dispărând în noaptea secretă a luminii, vederea se află în momentul dispariţiei sale.

A spune că nebunia este orbire înseamnă a spune că nebunul vede ziua, aceeaşi zi ca şi omul cu raţiune (amândoi trăiesc în aceeaşi lumină; dar văzând chiar această zi şi nimic în afară de ea şi nimic în ea, nebunul o vede ca şi cum ar fi vidă, ca o noapte, ca nimic; tenebrele sunt pentru el maniera de a percepe ziua). Ceea ce înseamnă că văzând noaptea şi nimicul nopţii, el nu vede deloc. Şi crezând că vede, lasă să vină la el, ca realităţi, fantasmele imaginaţiei sale şi întreaga populaţie a nopţilor. îată de ce delir şi orbire se află într-un raport care face esenţa nebuniei, întocmai cum adevărul şi lumina, în raportul lor fundamental, sunt constitutive pentru raţiunea clasică.

În acest sens demersul cartezian al îndoielii este tocmai marea conjuraţie a nebuniei. Descartes îşi închide ochii şi îşi astupă urechile ca să vadă mai bine adevărata lumină a zilei esenţiale; el e astfel protejat împotriva orbirii nebunului care, deschizând ochii, nu vede decât noaptea şi, nevăzând deloc, crede că vede când îşi imaginează tot felul de lucruri. În lumina uniformă a simţurilor sale blocate, Descartes a rupt cu orice fascinaţie posibilă şi, dacă vede, e sigur că vede

---

321 Luată în sensul pe care-l dădea Nicolle acestui cuvânt, când se întreba dacă inima avea „parte de toate orbirile spiritului" (Essais, vol. VIII, partea a II-a, p. 77).

322 Temă carteziană reluată adesea de Malebranche; a nu gândi nimic înseamnă a nu gândi; a nu vedea nimic înseamnă a nu vedea.

ceea ce vede. Asta în timp ce în faţa privirii nebunului, îmbătat de o lumină care e noapte, cresc şi se înmulţesc imagini, incapabile să se critice pe ele înseşi (pentru că nebunul *le vede*), dar ireparabil separate de fiinţă (pentru că nebunul nu vede *nimic*).

Neraţiunea se află în acelaşi raport cu raţiunea ca orbirea cu însăşi strălucirea zilei. Şi nu e nicio metaforă la mijloc. Suntem în centrul marii cosmologii care animă întreaga cultură clasică. „Cosmosul" Renaşterii, atât de bogat în comunicaţii şi în simbolisme interne, dominat în întregime de prezenţa încrucişată a astrelor, a dispărut acum, fără ca „natura" să-şi fi găsit statutul de universalitate, fără să primească recunoştinţa lirică a omului şi să-l poarte în ritmul anotimpurilor sale. Ceea ce reţin clasicii din „lume", ceea ce presimt deja din „natură" este o lege extrem de abstractă, care formează totuşi opoziţia cea mai vie şi cea mai concretă, aceea *dintre zi şi noapte*. A trecut timpul fatal al planetelor, încă n-a venit cel liric al anotimpurilor; este timpul universal, dar complet împărţit între ele, al luminii şi tenebrelor. Formă pe care gândirea o stăpâneşte în întregime într-o ştiinţă matematică – fizica lui Descartes este ca o *mathesis* a luminii –, dar care trasează în acelaşi timp în existenţa umană marea cezură tragică: aceea care domină în acelaşi mod imperios timpul teatral al lui Racine şi spaţiul lui Georges de la Tour. Cercul zilei şi al nopţii este legea lumii clasice: cea mai redusă, dar cea mai exigentă dintre necesităţile lumii, cea mai inevitabilă, dar şi cea mai simplă dintre legalităţile naturii.

Legea care exclude orice dialectică şi orice reconciliere; care întemeiază, prin urmare, unitatea

neîntreruptă a cunoaşterii şi totodată împărtăşirea fără compromis a existenţei tragice; ea domneşte asupra unei lumi fără apus, care nu cunoaşte nicio efuziune, şi nici grijile atenuate ale lirismului; totul trebuie să fie veghe sau vis, adevăr sau noapte, lumină a firii sau neant al umbrei. Ea prescrie o ordine inevitabilă, o împărţire senină, care face posibil adevărul şi îl pecetluieşte definitiv.

Şi totuşi, de o parte şi de alta a acestei ordini, două figuri simetrice, două figuri inverse sunt o dovadă că există extremităţi unde această ordine poate fi încălcată, arătând în acelaşi timp cât de important este să nu fie încălcată. Pe de altă parte tragedia. Regula zilei din teatru are un conţinut pozitiv; ea impune duratei tragice să se echilibreze în jurul alternanţei, singulară, dar universală, între zi şi noapte; întregul tragediei trebuie să se împlinească în această unitate de timp, căci ea nu e în fond decât confruntarea celor două regate, legate unul de altul de timpul însuşi, în ireconciliabil. Orice zi din teatrul lui Racine stă sub semnul unei nopţi pe care o aduce, ca să spunem aşa, la lumină: noaptea Troiei şi a masacrelor, noaptea dorinţelor lui Nero, noaptea romană a lui Titus, noaptea Athaliei. Aceste mari pânze ale nopţii, aceste zone de umbră sunt cele care bântuie ziua fără să se lase distruse şi nu vor dispărea decât în noua noapte a morţii. iar aceste nopţi fantastice, la rândul lor, sunt bântuite de o lumină care formează un fel de reflex infernal al zilei: arderea Troiei, torţele pretorienilor, lumina palidă a visului. În tragedia clasică ziua şi noaptea sunt dispuse în oglindă, se reflectă la infinit şi dau acestui cuplu simplu o profunzime neaşteptată care învăluie dintr-o

mişcare întreaga viaţă a omului şi moartea sa. În acelaşi mod, în *Madeleine au miroir*, umbra şi lumina stau faţă în faţă, împart şi unesc totodată un chip şi reflexul său, un craniu şi imaginea sa, o veghe şi o linişte; şi, în *Imagine-Saint Alexis*, pajul cu torţa îl descoperă sub umbra bolţii pe cel care i-a fost stăpân; un băiat luminos şi grav întâlneşte toată mizeria oamenilor; un copil scoate la lumină moartea.

În faţa tragediei şi a limbajului ei hieratic, murmurul confuz al nebuniei. Şi aici, marea lege a împărţirii a fost violată; umbră şi lumină se amestecă în furia demenţei, ca în dezordinea tragică. Într-un alt mod, totuşi. Personajul tragic găsea în noapte un fel de adevăr sumbru al zilei; noaptea Troiei rămânea adevărul Andromacăi, după cum noaptea Athaliei prevestea adevărul zilei în curs; noaptea, paradoxal, dezvăluia; ea era *ziua cea mai profundă a fiinţei*. Nebunul, dimpotrivă, nu întâlneşte, în zi, decât inconsistenţa figurilor nopţii; el lasă lumina să se întunece de toate iluziile visului; ziua lui nu e decât *noaptea cea mai superficială a aparenţei*. În acest sens omul tragic este mai mult ca oricare altul angajat în fiinţă şi purtător al adevărului ei, deoarece, ca Fedra, el aruncă în faţa nemilosului soare toate secretele nopţii; în timp ce omul nebun este în întregime exclus din fiinţă. Şi cum să nu fie, el, cel care împrumută nonfiinţei nopţii reflexul iluzoriu al zilelor?

Înţelegem că eroul tragic – spre deosebire de personajul baroc al epocii precedente – n-ar putea niciodată să fie nebun; şi că, invers, nebunia n-ar putea fi, în sine, purtătoarea acestor valori ale tragediei, pe care le cunoaştem de la Nietzsche şi Artaud. În epoca clasică, omul tragediei şi omul

nebuniei se înfruntă, fără dialog posibil, fără limbaj comun; căci unul nu ştie să pronunţe decât cuvintele decisive ale fiinţei, în care se regăsesc timpul iluminării, adevărul luminii şi profunzimea nopţii; celălalt repetă întruna murmurul indiferent în care vin să se anuleze trăncănelile zilei şi umbra mincinoasă.

Nebunia desemnează echinoxul între vanitatea fantasmelor nopţii şi nonfiinţa judecăţilor zilei.

Şi acest lucru, pe care l-am putut afla, bucată cu bucată, de la arheologia ştiinţei, ne fusese spus deja, într-o simplă fulguraţie tragică, în ultimele cuvinte ale Andromacăi.

Ca şi cum, în momentul în care nebunia dispare din actul tragic, în momentul în care omul tragic se desparte pentru mai mult de două secole de omul neraţional, în acest moment s-ar cere de la ea o ultimă reprezentaţie. Cortina care cade peste ultima scenă din *Andromaca* se lasă şi asupra celei din urmă dintre marile încarnări tragice ale nebuniei. Dar în această prezenţă aflată în pragul propriei sale dispariţii, în această nebunie pe cale să se retragă pentru totdeauna, se enunţă ceea ce este ea şi va fi pentru întreaga epocă clasică. Oare nu cumva tocmai în clipa dispariţiei sale îşi poate profera mai bine adevărul, adevărul ei de absenţă, adevărul care e acela al zilei aflate la limitele nopţii? Trebuia ca aceasta să fie *ultima* scenă a *primei* mari tragedii clasice; sau, dacă vrem, *prima* dată când este enunţat adevărul clasic al nebuniei într-o mişcare tragică, *ultima* din teatrul preclasic. Adevăr, în orice caz, instantaneu, pentru că apariţia nu-i poate fi decât dispariţie; fulgerul nu se vede decât în noaptea adâncă.

Oreste, în mânia sa, traversează un triplu cerc al

nopţii; trei reprezentări concentrice ale *orbirii*. Se crapă de ziuă peste palatul lui Pirus; noaptea nu s-a risipit încă, tivind cu umbră această lumină şi indicându-i peremptoriu limita. În această dimineaţă care e dimineaţă de sărbătoare, crima a fost comisă, iar Pirus a închis ochii asupra zilei care începe: fragment de umbră aruncat acolo pe treptele altarului, pe pragul luminii şi al întunericului. Cele două mari teme cosmice ale nebuniei sunt deci prezente sub diverse forme, ca prevestire, decor şi contrapunct al furiei lui Oreste/4 Ea poate deci începe: în lumina nemiloasă care denunţă crima lui Pirus şi trădarea Hermionei, în această zi în care totul explodează într-un adevăr atât de nou şi atât de vechi totodată, un prim cerc de umbră: un nor sumbru în care, în jurul lui Oreste, lumea începe să dea înapoi; adevărul dispare în acest paradoxal crepuscul, în această seară matinală în care cruzimea adevărului se va metamorfoza în turbarea fantasmelor:

„Dar ce noapte adâncă, deodată, mă-nconjoară?”

E noaptea goală a *erorii*; dar pe fondul acestei prime obscurităţi, va apărea o strălucire, o falsă strălucire; aceea a imaginilor. Coşmarul se

74 Ar trebui s-o adăugăm pe Andromaca, văduvă, şi soţie, şi iar văduvă, în veşminte de doliu şi podoabe de sărbătoare care sfârşesc prin a se confunda şi a spune acelaşi lucru; şi strălucirea regalităţii ei în noaptea sclaviei sale.

Iveşte, nu în lumina clară a dimineţii, ci într-o scânteiere sumbră: lumina furtunii şi a crimei.

„O, zei! ce pâraie de sânge curg în jurul meu!”

Ştiată acum dinastia *visului*. În această noapte fantasmele sunt libere; Eriniile apar şi se impun. Ceea

ce le face precare, le face şi suverane; ele triumfă cu uşurinţă în singurătatea în care se succedă; nimic nu le recuză; imagini şi limbaj se încrucişează, în apostrofe care sunt invocaţii, prezenţe afirmate şi respinse, solicitate şi temute. Dar toate aceste imagini converg spre noapte, spre o a doua noapte care e cea a pedepsei, a răzbunării eterne, a morţii chiar în interiorul morţii. Eriniile sunt rechemate în această umbră care e a lor – locul lor de naştere şi adevărul lor, adică propriul lor neant.

„Veniţi să mă luaţi în noaptea cea eternă?”

Este momentul în care se descoperă că imaginile nebuniei nu sunt decât vis şi eroare, iar dacă nefericitul orbit de ele le cheamă, e pentru a dispărea mai bine cu ele în neantul căruia îi sunt destinate.

Pentru a doua oară deci traversăm un cerc al nopţii. Dar pentru asta nu suntem trimişi la realitatea clară a lumii. Ajungem, dincolo de ceea ce se manifestă din nebunie, la *delir*, la această structură esenţială şi constitutivă care susţinuse în secret nebunia de la primele ei momente. Acest delir are un nume, Hermiona; Hermiona, care nu mai apare ca viziune halucinată, ci ca adevăr ultim al nebuniei. E semnificativ că Hermiona intervine chiar în acest moment al furiilor: nu printre Eumenide, nici înaintea lor, pentru a le călăuzi; ci în urma lor şi separată de ele prin noaptea în care l-au atras pe Oreste şi unde ele însele s-au risipit acum. Pentru că Hermiona intervine ca figură constitutivă a delirului, ca adevărul care domnea în mod secret de la început, şi ale cărui sclave erau, în fond, Eumenidele. Prin aceasta, ne aflăm la polul opus tragediei greceşti, în care Eriniile erau destin final şi adevăr care, din negura vremurilor,

îşi pândiseră eroul; pasiunea lui nu era decât instrumentul lor. Aici Eumenidele sunt doar reprezentări în slujba delirului, adevăr prim şi ultim, care se profila deja în pasiune şi se afirmă acum în goliciunea sa. Acest adevăr domneşte singur, îndepărtând imaginile:

„Dar nu, plecaţi, lăsaţi-o pe Hermiona”.

Hermiona, care dintotdeauna îl sfâşiase pe Oreste, distrugându-i bucată cu bucată raţiunea, Hermiona, pentru care el a devenit „paricid, asasin, profanator”, se descoperă în sfârşit ca adevăr şi desăvârşire a nebuniei sale. iar delirul, în rigoarea sa, nu mai are altceva de spus decât să enunţe ca decizie iminentă un adevăr de multă vreme cotidian şi derizoriu.

„Iar eu îi duc, în fine, inima-mi, s-o devoreze”.

Sunt zile şi ani de când Oreste făcuse această ofrandă sălbatică. Dar enunţă acum acest principiu al nebuniei sale ca punct final. Căci nebunia nu poate merge mai departe. Întrucât şi-a spus adevărul în delirul său esenţial, nu mai poate decât să se cufunde într-o a treia noapte, aceea din care nu se mai revine, aceea a neîncetatei devorări. Neraţiunea nu poate apărea decât o clipă, în momentul în care limbajul intră în tăcere, în care delirul însuşi tace, în care inima e devorată.

În tragediile de la începutul secolului al XVII-lea, nebunia, de asemenea, dezlega drama; dar o dezlega eliberând adevărul; se deschidea încă asupra limbajului, asupra unui limbaj reînnoit, cel al explicaţiei şi al realului recucerit. Ea nu putea fi decât cel mult penultimul moment al tragediei. Nu ultimul, ca în *Andromaca*, în care niciun adevăr nu e spus,

decât acela, în Delir, al unei pasiuni care a găsit odată cu nebunia perfecţiunea împlinirii sale.

Mişcarea proprie neraţiunii, pe care cunoaşterea clasică a tot urmărit-o, îşi realizase deja totalitatea traiectoriei în concizia cuvântului tragic. După care liniştea putea să domnească, iar nebunia să dispară în prezenţa, mereu retrasă, a neraţiunii.

*

Ceea ce ştim acum despre neraţiune ne permite să înţelegem mai bine ce era internarea.

Acest gest care făcea să dispară nebunia într-o lume neutră şi uniformă a excluderii nu marca o întrerupere în evoluţia tehnicilor medicale, nici în progresul ideilor umanitare. El îşi căpăta sensul exact prin faptul că nebunia, în epoca clasică, a încetat să fie semnul unei alte lumi şi a devenit paradoxala manifestare a nonfiinţei. În fond, internarea nu vizează în primul rând suprimarea nebuniei, alungarea din ordinea socială a unei figuri care nu-şi găseşte locul; esenţa ei nu este îndepărtarea unui pericol. Ea arată doar ce e, în esenţă, nebunia: adică o aducere la lumină a nonfiinţei; şi făcând evidentă această manifestare, o suprimă prin însuşi acest fapt, pentru că o restituie adevărului ei de neant. Internarea este practica ce corespunde cel mai bine unei nebunii resimţite ca neraţiune, cu alte cuvinte ca negativitate vidă a raţiunii; nebunia este recunoscută aici ca nefiind *nimic*. Adică, pe de o parte, ea e imediat percepută ca diferenţă: de unde formele de judecată spontană şi colectivă cerute nu medicilor, ci oamenilor cu bun-simţ, pentru a determina internarea unui nebun75; şi, pe de altă parte, internarea nu poate avea alt scop decât o corecţie (adică suprimarea

diferenţei sau împlinirea acestui nimic care e nebunia în moarte); de unde aceste dorinţe de moarte pe care le găsim atât de des în registrele de internare sub pana gardienilor

75 în acest sens o definiţie a nebuniei ca aceea propusă de Dufour (şi ea nu diferă în esenţă de cele care-i sunt contemporane) poate trece drept o *teorie* a internării, pentru că desemnează nebunia ca o eroare onirică, o dublă nonfiinţă şi care nu sunt, pentru internare, semn de sălbăticie, de inumanitate sau de perversiune, ci enunţ strict al sensului său: o operaţie de aneantizare a neantului.76 Internarea conturează, la suprafaţa fenomenelor şi într-o sinteză morală grăbită, structura secretă şi distinctă a nebuniei.

Este internarea cea care îşi înrădăcinează practicile în această intuiţie profundă? Nebunia a fost delimitată ca nonfiinţă pentru că, sub efectul internării, dispăruse realmente din orizontul clasic? întrebări ale căror răspunsuri trimit unul la altul într-o circularitate perfectă. Este inutil, fără îndoială, să ne pierdem în ciclul, care trebuie mereu reînceput, al acestor forme de interogaţie. E mai bine să lăsăm cultura clasică să formuleze, în structura ei generală, experienţa pe care a avut-o în legătură cu nebunia, şi care ajunge la aceleaşi semnificaţii, în ordinea identică a logicii sale interne, ici şi colo, în ordinea speculaţiei şi în ordinea instituţiei, în discurs şi în decret, în cuvânt şi în lozincă – peste tot unde un element purtător de semn poate căpăta pentru noi valoare de limbaj.

Imediat sensibilă în diferenţa faţă de universalitatea oamenilor: „Eroare a înţelegerii care judecă greşit, în timpul veghii, lucruri despre care

toată lumea gândeşte la fel” (*Essai*, p. 355).

76 Cf. de exemplu adnotări ca acestea, în legătură cu un nebun internat la Saint-Lazare de şaptesprezece ani: „Sănătatea i s-a şubrezit mult; putem spera că va muri curând” (B.N. Clairambault, 986, f. 113).

Capitolul în

FIGURI ALE NEBUNIEI

Nebunia e deci negativitate. Dar negativitate care se oferă într-o plenitudine de fenomene, conform unei bogăţii înţelept aranjate în grădina speciilor.

În spaţiul limitat şi definit de această contradicţie se desfăşoară cunoaşterea discursivă a nebuniei. Sub figurile ordonate şi calme ale analizei medicale se află la lucru un raport dificil, în care are loc devenirea istorică: raportul între *neraţiune*, ca sens ultim al nebuniei, şi *raţionalitate*, ca formă a adevărului ei. Ca nebunia, mereu situată în regiunile originare ale erorii, mereu în retragere în raport cu raţiunea, să se poată totuşi deschide în întregime asupra ei şi să-i încredinţeze totalitatea secretelor sale: iată problema pe care o manifestă şi o ascunde în acelaşi timp cunoaşterea nebuniei.

În acest capitol nu ne propunem să facem istoria diferitelor noţiuni ale psihiatriei, punându-le în raport cu ansamblul ştiinţei, teoriilor, observaţiilor medicale care le sunt contemporane; nu vom vorbi de psihiatrie în medicina spiritelor sau în fiziologia solidelor. Ci, reluând una câte una marile figuri ale nebuniei care s-au menţinut de-a lungul epocii clasice, vom încerca să arătăm cum s-au situat ele în interiorul experienţei neraţiunii; cum a obţinut fiecare dintre ele o coeziune proprie; şi cum au ajuns să manifeste într-o manieră

pozitivă negativitatea nebuniei.

Această pozitivitate dobândită nu e nici de acelaşi nivel, nici de aceeaşi natură, nici de aceeaşi forţă pentru diferitele forme ale nebuniei: pozitivitate subţire, mică, transparentă, încă foarte aproape de negativitatea neraţiunii, pentru conceptul de *demenţă*; mai densă deja, cea care e dobândită, printr-un întreg sistem de imagini, de *manie* şi de *melancolie*; cea mai consistentă şi mai îndepărtată de neraţiune, dar şi cea mai periculoasă pentru ea, este aceea care, printr-o reflecţie la limita dintre morală şi medicină, prin elaborarea unui fel de spaţiu corporal care e atât etic, cât şi organic, dă un conţinut noţiunilor de *isterie*, de *ipohondrie*, la tot ce vom numi curând *maladii nervoase*; această pozitivitate e atât de distantă de ceea ce constituie centrul neraţiunii şi atât de rău integrată în structurile sale încât va sfârşi prin a o repune în discuţie şi a o face să se răstoarne cu totul la sfârşitul epocii clasice.

I. GRUPUL DEMEOTEI

Sub nume diverse, dar care acoperă aproape toate acelaşi domeniu – *dementia*, *amentia*, *fatuitas*, *stupiditas*, *morosis* [demenţa, nebunia, prostia, stupiditatea, imbecilitatea] – demenţa este recunoscută de cea mai mare parte a medicilor din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Recunoscută, destul de uşor izolată printre celelalte specii morbide; dar nu definită în conţinutul ei pozitiv şi concret. De-a lungul acestor două secole, ea persistă în elementul negativului, mereu împiedicată să dobândească o figură caracteristică. Într-un sens, demenţa este, între toate maladiile spiritului, cea care rămâne cel mai aproape de esenţa nebuniei. Dar de nebunie în

general – de nebunie resimţită în tot ce poate avea ea negativ: dezordine, descompunere a gândirii, eroare, iluzie, nonraţiune şi nonadevăr. Această nebunie, ca simplu revers al raţiunii şi contingenţă pură a spiritului, este foarte bine definită de un autor din secolul al XVIII-lea într-o extensiune pe care nicio formă pozitivă nu reuşeşte s-o epuizeze sau s-o limiteze: „Nebunia are simptome variate la infinit. Intră în compoziţia sa toate lucrurile văzute şi înţelese, gândite şi meditate. Ea apropie aspectele cele mai îndepărtate în aparenţă. Aminteşte ceea ce pare să fi fost complet uitat. Vechile imagini recapătă viaţă; aversiunile considerate stinse renasc; slăbiciunile devin mai vii; dar atunci totul este în dezordine. Ideile, în confuzia lor, seamănă cu caracterele de literă dintr-o tipografie care ar fi asamblate fără un scop anume şi neîndemânatic. N-ar rezulta nimic care să prezinte un sens logic.”[323] Dementa se apropie tocmai de nebunia astfel concepută, în toată negativitatea dezordinii sale.

Dementa este deci în spirit hazardul extrem şi totodată deplinul determinism; toate efectele se pot produce în ea, pentru că toate cauzele o pot provoca. Nu există tulburări în organele gândirii care să nu poată suscita unul dintre aspectele dementei. Ea nu are, la drept vorbind, simptome; e mai curând posibilitatea deschisă de toate simptomele posibile ale nebuniei. E adevărat că Willis îi atribuie case-n şi caracteristică esenţială *stupiditas*.[324] Dar câteva pagini mai încolo *stupiditas* devine echivalentul

323 Examen de la prétendue possession des filles de la paroisse de Landes, 1735, p. 14.

324 Willis, Opera, vol. II, p. 227.

dementei: *stupiditas sive morosis* [stupiditatea sau imbecilitatea]... Stupiditatea e atunci pur şi simplu „lipsa de inteligenţă şi de judecată" – atingere, prin excelenţă, a raţiunii în funcţiile sale cele mai înalte. Totuşi această lipsă nu e nici ea cea dintâi; căci sufletul raţional, tulburat în dementă, nu e închis în corp fără ca un element mixt să medieze între ele; între sufletul raţional şi corp se desfăşoară, într-un spaţiu mixt, întins şi punctual totodată, corporal şi deja gânditor, această *anima senzitiva sive corporea* [suflet senzitiv sau corporal] care cuprinde puterile intermediare şi mediatoare ale imaginaţiei şi ale memoriei; ele sunt cele care furnizează spiritului ideile sau cel puţin elementele care le permit să se formeze; şi când funcţionarea le e tulburată – funcţionarea lor corporală – atunci *intellectus aces* [puterea de pătrundere a intelectului], „ca şi cum ochii i-ar fi acoperiţi, ajunge să fie cel mai adesea năucită sau măcar întunecată"[325]. În spaţiul organic şi funcţional în care se răspândeşte, asigurându-i astfel unitatea vie, sufletul corporal îşi are sediul său; are şi instrumentele şi organele acţiunii sale imediate; sediul sufletului corporal este creierul (şi în special corpul calos pentru imaginaţie, substanţa albă pentru memorie); organele sale imediate sunt formate de spiritele animale. În cazul dementei, trebuie să presupunem fie o atingere a creierului însuşi, fie o perturbare a spiritelor, fie o tulburare combinată a sediului şi a organelor, adică a creierului şi a spiritelor. Dacă doar creierul este cauza maladiei, îi putem căuta originea mai întâi în înseşi dimensiunile

325 Ibid., p. 265.

materiei cerebrale, fie că e prea mică pentru a funcţiona convenabil, fie, dimpotrivă, că e prea abundentă şi prin aceasta mai puţin solidă şi parcă de o calitate inferioară, *mentis acumini minus accommodum* [potrivit mai puţin ascuţimii spiritului]. Dar trebuie să incriminăm uneori şi forma creierului; de îndată ce nu mai are această formă *globosa* [sferică] care permite o reflectare echitabilă a spiritelor animale, de îndată ce s-a produs o depresiune sau o proeminenţă anormală, atunci spiritele sunt trimise în direcţii neregulate; ele nu mai pot să transmită, în parcursul lor, imaginea într-adevăr fidelă a lucrurilor şi să încredinţeze sufletului raţional idolii sensibili ai adevărului: dementa e aici. Într-un mod şi mai subtil: creierul trebuie să conserve, pentru rigoarea funcţionării sale, o anumită intensitate a căldurii şi umidităţii, o anumită consistenţă, un fel de calitate sensibilă a texturii şi a substanţei; de îndată ce se face prea umed sau prea frig – nu asta se întâmplă adesea copiilor şi bătrânilor? – vedem apărând semne de *stupiditas*; le percepem astfel când substanţa creierului devine prea greoaie şi parcă impregnată de o apăsătoare influenţă terestră; oare nu putem crede că această încetineală a substanţei cerebrale se datorează unei oarecare densităţi a aerului şi unui anumit caracter grosier al solului, care ar putea explica faimoasa stupiditate a beoţienilor?[326]

În *morosis*, numai spiritele animale pot fi modificate: fie că ele însele au fost îngreunate de o apăsare asemănătoare şi au devenit rudimentare ca

326 Willis, Opera, vol. II, pp. 266-267.

formă, neregulate în dimensiuni, ca şi cum ar fi fost atrase de o gravitaţie imaginară spre încetineala pământului. În alte cazuri, au fost făcute apoase, inconsistente şi volubile.[327]

Tulburările spiritelor şi tulburările creierului pot fi izolate la început; dar nu rămân aşa niciodată; perturbările nu întârzie să se combine, fie că se transformă calitatea spiritelor ca un efect al viciilor materiei cerebrale, fie că aceasta, dimpotrivă, e modificată de defectele spiritelor. Când spiritele sunt greoaie şi mişcările lor prea lente, sau dacă sunt prea fluide, porii creierului şi canalele parcurse se obturează sau iau forme defectuoase; în schimb, dacă însuşi creierul are vreun defect, spiritele nu ajung să-l traverseze printr-o mişcare normală şi, în consecinţă, dobândesc o diateză defectuoasă.

Am căuta în zadar, în toată această analiză a lui Willis, chipul precis al demenţei, profilul semnelor care-i sunt proprii sau al cauzelor sale specifice. Nu pentru că descrierea ar fi lipsită de precizie; dar demenţa pare să acopere întregul domeniu al modificărilor posibile în oricare dintre domeniile „genul nervos”: spirite sau creier, moliciune sau rigiditate, căldură sau răcire, greutate exagerată, uşurinţă excesivă, materie deficientă sau prea abundentă: toate posibilităţile metamorfozelor patologice sunt convocate în jurul fenomenului demenţei pentru a-i furniza explicaţiile virtuale. Demenţa nu îşi organizează cauzele, nu le localizează, nu le precizează calităţile după configuraţia simptomelor sale. Ea constituie efectul universal al

327 Ibidem.

oricărei modificări posibile. Într-o anumită manieră, demenţa înseamnă nebunie, mai puţin toate simptomele specifice unei forme de nebunie: un fel de nebunie în filigranul căreia transpare pur şi simplu ceea ce e nebunia în puritatea esenţei sale, în adevărul ei general. Demenţa înseamnă tot ce poate fi neraţionabil în înţeleapta mecanică a creierului, a fibrelor şi a spiritelor.

Dar la un asemenea nivel de abstractizare, conceptul medical nu se elaborează; e prea distant faţă de obiectul său; se articulează în dihoto-mi pur logice: alunecă spre virtualităţi; nu acţionează efectiv. Demenţa, ca experienţă medicală, nu cristalizează.

*

Spre jumătatea secolului al XVââî-lea, conceptul de demenţă este tot negativ. De la medicina lui Willis la fiziologia solidelor, lumea organică şi-a schimbat aspectul; totuşi analiza rămâne de acelaşi tip; este vorba doar de a include în demenţă toate formele de „neraţiune” pe care le poate manifesta sistemul nervos. La începutul articolului „Démence” din *Encyclopédie*, Aumont arată că raţiunea, privită în existenţa ei naturală, constă în transformarea impresiilor sensibile; comunicate de fibre, ele ajung până la creier, care le transformă în noţiuni, pe traiectele interioare ale spiritelor. Există neraţiune – sau mai curând nebunie – de îndată ce aceste transformări nu se mai fac după căile obişnuite şi sunt exagerate sau pervertite, sau chiar abolite. Abolirea înseamnă nebunia în stare pură, nebunia ajunsă la paroxism, ca şi cum şi-ar fi atins punctul de adevăr maxim: demenţa. Cum se produce ea? De ce toată această muncă de transformare a impresiilor se vede

dintr-odată abolită? Ca şi Willis, Aumont convoacă în jurul neraţiunii toate eventualele tulburări ale genului nervos. Există perturbările provocate de intoxicaţiile sistemului: opiul, cucuta, mătrăguna; Bonet, în *Sepulchretum*, n-a raportat oare cazul unei tinere care a devenit dementă după ce a fost muşcată de un liliac? Anumite maladii incurabile ca epilepsia produc exact acelaşi efect. Dar mai frecvent trebuie să căutăm cauza demenţei în creier, fie că el a fost modificat accidental de o lovitură, fie că are o malformaţie congenitală şi volumul îi e prea mic pentru buna funcţionare a fibrelor şi buna circulaţie a spiritelor. Spiritele înseşi pot sta la originea demenţei pentru că sunt epuizate, fără forţă şi leneşe, sau pentru că au fost îngroşate şi au devenit apoase sau vâscoase. Dar cauza cea mai frecventă a demenţei rezidă în starea fibrelor, care nu mai sunt capabile să suporte impresiile şi să le transmită. Vibraţia care ar trebui să declanşeze senzaţia nu se produce; fibra rămâne imobilă, desigur pentru că e prea relaxată, sau pentru că e prea întinsă şi a devenit cu totul rigidă; în anumite cazuri, ea nu mai e capabilă să vibreze la unison fiindcă e prea aspră. În orice caz, „resortul” a fost pierdut. Cât despre motivele acestei incapacităţi de a vibra, ele sunt atât pasiunile, cât şi cauzele înnăscute sau maladiile de tot felul, afecţiunile aburilor sau, în sfârşit, bătrâneţea. Tot domeniul patologiei este parcurs pentru a găsi cauze şi o explicaţie demenţei, dar figura simptomatică întârzie mereu să apară; observaţiile se acumulează, lanţurile cauzale se întind, dar în zadar am căuta profilul propriu al maladiei.

Când Sauvages va voi să scrie articolul

„Amentia” pentru lucrarea sa *Nosologie méthodique*, firul simptomatologiei îi va scăpa şi nu va mai putea rămâne fidel acelui faimos „spirit al botaniştilor”, care trebuie să-i călăuzească opera; el nu ştie să distingă formele demenţei decât după cauzele lor: *amentia senilis*, cauzată „de rigiditatea fibrelor, care le face insensibile la impresiile obiectelor”; *amentia serosa*, datorată unei acumulări de serozitate în creier, cum a putut constata un măcelar la nişte oi nebune care „nici nu mâncau, nici nu beau” şi a căror substanţă cerebrală era „în întregime convertită în apă”; *amentia a venenis*, provocată mai ales de opiu; *amentia a turnare*; *amentia microcephalica*: Sauvages însuşi a văzut „această specie de demenţă într-o tânără care se află la spitalul din Montpellier: e numită Maimuţa, pentru că are capul foarte mic şi seamănă cu acest animal”; *amentia a siccitate*: într-o manieră generală, nimic nu slăbeşte raţiunea mai mult decât fibrele uscate, răcite sau coagulate; trei fete tinere, care călătoriseră în toiul iernii într-o trăsură, au fost cuprinse de demenţă; Bartholin le-a redat raţiunea „înfăşurându-le capul într-o piele de oaie proaspăt jupuită”; *amentia morosis*: Sauvages nu ştie dacă trebuie într-adevăr să o distingă de demenţa seroasă; *amentia ab ictu*; *amentia rachialgica*; *amentia a quartana*, datorată paludismului; *amentia calculosa*; s-a găsit în creierul unui dement „un calcul piciform care plutea în serozitatea ventriculului”.

Într-un sens, nu există o simptomatologie specifică demenţei: nicio formă de delir, de halucinaţie sau de violenţă nu-i aparţine în exclusivitate sau printr-o necesitate naturală. Adevărul ei nu e făcut decât dintr-o juxtapunere: pe de o parte, o acumulare

de cauze eventuale, al căror nivel, ordine, natură pot fi cât se poate de diferite; pe de altă parte, o serie de efecte care nu au drept trăsătură comună decât aceea de a manifesta absenţa sau funcţionarea defectuoasă a raţiunii, imposibilitatea de a accede la realitatea lucrurilor şi la adevărul ideilor. Dementa este forma empirică, cea mai generală şi cea mai negativă în acelaşi timp, a neraţiunii – nonraţiunea ca prezenţă pe care o percepem în ceea ce are ea concret, dar pe care nu o putem delimita în ceea ce are ea pozitiv. Dufour încearcă să surprindă cât mai precis, în *Traité de l'entendement humain*, această prezenţă, care îşi scapă mereu sieşi. El pune în evidenţă toată mulţimea cauzelor posibile, acumulând determinismele parţiale care au putut fi invocate în legătură cu demenţa: rigiditatea fibrelor, uscăciunea creierului, cum voia Bonet, moliciunea şi serozitatea encefalului, cum arăta Hildanus, folosirea măselariţei, a stramoniului, a opiului, a şofranului (după observaţiile lui Rey, Bautain, Barère), prezenţa unei tumori, a viermilor encefalici, deformări ale craniului. Tot atâtea cauze pozitive, dar care nu duc niciodată decât la acelaşi rezultat negativ – la ruperea spiritului de lumea exterioară şi de adevăr: „Cei care sunt atacaţi de demenţă sunt foarte neglijenţi şi indiferenţi faţă de orice; ei cântă, râd şi se amuză fără deosebire de rău şi de bine; foamea, frigul şi setea… se fac puternic simţite în ei; dar nu-i atinge deloc; ei simt şi impresiile pe care le produc obiectele asupra simţurilor, dar nu par deloc preocupaţi de asta."[328]

Astfel se suprapun, dar fără o unitate reală,

328 Dufour, loc. cit., pp. 358-359.

pozitivitatea fragmentară a naturii şi negativitatea generală a neraţiunii. Ca formă a nebuniei, dementa nu e trăită şi gândită decât din exterior: limită unde raţiunea este abolită într-o inaccesibilă absenţă; în ciuda constanţei descrierii, noţiunea nu are putere integrantă; fiinţa naturii şi nonfiinţa neraţiunii nu-şi găsesc în ea unitatea.

*

Totuşi noţiunea de dementă nu se pierde într-o indiferenţă totală. Ea se vede limitată de fapt de două grupuri de concepte învecinate, din care primul e deja foarte vechi, iar al doilea, dimpotrivă, se detaşează şi începe să se definească în epoca clasică.

Distincţia dintre dementă şi frenezie este tradiţională. Distincţie uşor de stabilit la nivelul seinelor, pentru că frenezia este mereu însoţită de febră, în timp ce dementa este o maladie apiretică. Febra care caracterizează frenezia permite atât atribuirea cauzelor, cât şi a naturii sale: ea înseamnă inflamare, căldură excesivă a corpului, ardere dureroasă a capului, violenţă a gesturilor şi a cuvintelor, un fel de efervescenţă generală a individului în întregul său. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, Cullen o caracterizează încă prin această coerenţă calitativă: „Seinele cele mai sigure ale freneziei sunt o febră acută, o violentă durere de cap, înroşirea şi umflarea capului şi a ochilor, perioade de veghe îndărătnică; bolnavul nu poate suporta impactul luminii şi nici cel mai mic zgomot; se dedă la mişcări bruşte şi furioase. ™ Cât despre originea ei îndepărtată, a prilejuit numeroase discuţii. Dar toate se subordonează temei căldurii – cele două întrebări majore fiind dacă ea poate apărea chiar din creier sau

nu e decât o calitate transmisă acolo; şi dacă e provocată mai curând de un exces de mişcare sau de o imobilizare a sângelui.

În polemica dintre La Mesnardière şi Duncan, primul arată că ar fi de neconceput o inflamare a creierului, el fiind un organ umed şi rece străbătut în întregime de lichide şi serozităţi. „Această inflamare e la fel de posibilă ca şi un foc care să ardă, fără artificii, într-un râu”. Apologetul lui Duncan nu neagă că însuşirile primare ale creierului sunt opuse acelora ale focului; dar el are o vocaţie locală care îi contrazice natura substanţială: „Fiind pus deasupra mădularelor, el primeşte cu uşurinţă aburii mâncării şi exalaţiile din tot corpul”; în plus, el e cuprins şi străbătut „de un număr infinit de vene şi de artere care îl înconjoară şi care se pot revărsa cu uşurinţă în substanţa sa”. Mai mult: calităţile de moliciune şi de răceală care caracterizează creierul îl fac uşor penetrabil la influentele străine, chiar la acelea care sunt contrare naturii sale primare. În timp ce substanţele calde rezistă la frig, cele reci se pot reîncălzi; creierul, „pentru că e moale şi umed”, este „prin urmare puţin capabil să se apere de excesul celorlalte însuşiri”[329][330]. Opoziţia dintre însuşiri devine astfel însăşi raţiunea substituirii lor. Dar, din ce în ce mai des, creierul va fi considerat drept sediul primar al freneziei. Trebuie să considerăm ca o excepţie demnă de luat în seamă teza lui Fem, pentru care frenezia este datorată obturării viscerelor supraîncărcate, şi care „prin intermediul nervilor îşi

329 Cullen, loc. cit., p. 143.

330 Apologie pour Monsieur Duncan, pp. 113-115.

comunică dezordinea la creier”[331]. Pentru marea majoritate a autorilor secolului al XVIII-lea, frenezia îşi are sediul şi îşi găseşte cauzele chiar în creier, devenit unul dintre centrele căldurii organice: *Dicţionarul* lui James îi situează cu precizie originea în „membranele creierului”[332][333]; Cullen ajunge să considere că materia cervicală însăşi se poate inflama: frenezia, după el, „este o inflamare a părţilor închise şi poate ataca fie membranele creierului, fie substanţa însăşi a creierului „/

Această căldură excesivă poate fi uşor înţeleasă într-o patologie a mişcării. Dar există o căldură de tip fizic şi o căldură de tip chimic. Prima e datorată excesului de mişcări care devin prea numeroase, prea frecvente, prea rapide – provocând o încălzire a părţilor care se freacă fără încetare unele de altele: „Cauzele îndepărtate ale freneziei sunt tot ce irită direct membranele sau substanţa creierului şi mai ales ceea ce face curgerea sângelui mai rapidă în vase, cum ar fi expunerea capului descoperit la un soare arzător, pasiunile sufletului şi anumite otrăvuri.”[334] Căldura de tip chimic este provocată însă, dimpotrivă, de imobilitate: obturarea substanţelor care se acumulează le face să vegeteze, apoi să fermenteze; ele intră astfel pe loc într-un fel de ebuliţie care răspândeşte o mare căldură: „Frenezia este deci o febră acută inflamatorie cauzată de o prea

---

331 Fem, De la nature et du siège de la phrénésie et de la paraphrénésie. Teză susținută la Göttingen sub conducerea profesorului Schroder; rezumat apărut în Gazette salutaire, T7 martie 1766, nr. 13.

332 James, Dictionnaire de médecine, trad. fr., vol. V, p. 547.

333 Cullen, loc. cit., p. 142.

334 Ibid., p. 145.

mare congestie a sângelui şi de întreruperea curgerii acestui fluid în micile artere care sunt distribuite în membranele creierului”.

În timp ce noţiunea de demenţă rămâne abstractă şi negativă, aceea de frenezie, dimpotrivă, se organizează în jurul temelor calitative precise – integrând originile, cauzele, sediul său, semnele şi efectele sale în coeziunea imaginară, în logica aproape sensibilă a căldurii corporale. O dinamică a inflamării o ordonează; un foc neraţionabil o locuieşte – incendiu în fibre sau fierbere în vase, flacără sau clocot, n-are importanţă; discuţiile se concentrează toate în jurul aceleiaşi teme care are putere de integrare: neraţiunea, ca flacără violentă a corpului şi a sufletului.

*

Al doilea grup de concepte care se înrudesc cu demenţa priveşte „stupiditatea”, „imbecilitatea”, „idioţia”, „nerozia”. În practică, demenţa şi imbecilitatea sunt tratate ca sinonime”. Sub numele de *Morosis*, Willis înţelege atât demenţa dobândită, cât şi stupiditatea care se poate remarca la copii încă din primele luni de viaţă: este vorba în toate cazurile de un prejudiciu care cuprinde în egală măsură memoria, imaginaţia şi judecata.[335] Totuşi distincţia între vârste se stabileşte puţin câte puţin şi, în secolul al XVIII-lea, iat-o asigurată: „Demenţa este un fel de incapacitate de a judeca şi de a raţiona chibzuit; ea a primit diferite nume, după diferitele vârste la care se manifestă; în copilărie este numită în mod obişnuit *prostie*, *nerozie*; se numeşte *imbecilitate* când se

335 Willis, loc. cit., II, p. 265.

extinde la vârsta raţiunii; şi atunci când ajunge la bătrâneţe e cunoscută ca *a bate câmpii* sau *a da în mintea copiilor*.”[336] Distincţie care n-are decât valoare cronologică: pentru că nici simptomele, nici natura maladiei nu variază după vârsta la care aceasta începe să se manifeste. Mai mult, „cei care au căzut în demenţă arată, din când în când, unele virtuţi ale vechii lor ştiinţe, ceea ce stupizii nu pot face” ™.

Treptat, diferenţa între demenţă şi stupiditate se adânceşte: nu mai e doar o distincţie în timp, ci şi opoziţie în lumea acţiunii. Stupiditatea acţionează chiar asupra domeniului simţurilor: imbecilul este insensibil la lumină şi la zgomot; dementul este indiferent; primul nu primeşte, al doilea neglijează ceea ce i se dă. Unuia îi e refuzată realitatea lumii exterioare; pentru celălalt nu contează adevărul ei. Cam aceasta e distincţia pe care o reia Sauvages în *Nosologie*; pentru el demenţa „diferă de stupiditate prin aceea că persoanele demente simt perfect amprentele obiectelor, ceea ce stupizii nu fac; dar nu dau atenţie acestui lucru, nu-şi dau vreo osteneală în această privinţă, le privesc cu o perfectă indiferenţă, dispreţuiesc urmările şi nu le pasă de ele” 18. Dar ce diferenţă trebuie să stabilim între stupiditate şi infirmităţile congenitale ale simţurilor? Dacă tratăm demenţa ca o tulburare a judecăţii, iar stupiditatea ca o deficienţă a senzaţiei, nu riscăm să confundăm un orb sau un surdo-mut cu un imbecil? 19

Un articol din *Gazette de médecine*, în 1762, reia problema cu referire la o observaţie animală. Este vorba despre un câine: „Toată lumea o să spună că e

336 Dufour, loc. cit., p. 357.

orb, surd, mut şi fără miros, fie din naştere, fie în urma unui accident survenit la puţin după naştere, astfel încât el nu are decât o viaţă vegetativă şi îl privesc ca fiind situat undeva între plantă şi animal”. N-ar putea fi vorba de demenţă în legătură cu o fiinţă care nu e destinată să posede, cu adevărat, raţiune. Dar este oare vorba într-adevăr de o tulburare a simţurilor? Răspunsul nu e uşor, pentru că „are ochi destul de frumoşi şi care par sensibili la lumină; totuşi, se loveşte de toate mobilele, făcându-şi adesea singur rău; aude zgomotul, şi chiar zgomotul ascuţit, cum e cel al unui fluier, îl tulbură şi îl sperie; dar n-a putut niciodată să-şi înveţe numele”. Deci nici văzul, nici auzul nu sunt atinse, ci acest organ sau această facultate care organizează senzaţia în percepţie, făcând dintr-o culoare un obiect, dintr-un sunet un nume. „Această lipsă generală a tuturor simţurilor nu pare să vină din niciunul dintre organele lor exterioare, ci numai din organul interior pe care fizicienii moderni îl numesc *senzorium commune* şi pe care cei vechi îl numeau sufletul senzitiv, făcut pentru a primi şi a confrunta imaginile pe care simţurile le transmit; astfel încât acest animal, care n-a putut avea niciodată o percepţie, vede fără să vadă, aude fără să audă.”[337] Ceea ce este în suflet sau în activitatea spiritului cel mai aproape de senzaţie e ca paralizat sub efectul imbecilităţii; în timp ce în demenţă tulburată e funcţionarea raţiunii, în ceea ce poate avea mai liber, mai detaşat de senzaţie.

Iar la sfârşitul secolului al XVâăî-lea,

337 Articol anonim apărut în Gazette de médecine, vol. III, nr. 12, miercuri 10 februarie 1762, pp. 89-92.
2' Pinel, Nosographie philosophique, ed. din 1818, vol. III, p. 130.

imbecilitatea şi demenţa nu se vor mai distinge atât prin precocitatea opoziţiei lor, nici chiar prin facultatea afectată, ci prin calităţi care le vor aparţine în exclusivitate şi vor comanda în secret ansamblul manifestărilor lor. Pentru Pinel, diferenţa dintre imbecilitate şi demenţă este, definitiv, aceea dintre imobilitate şi mişcare. La idiot, există o paralizie, o somnolenţă a „tuturor funcţiilor înţelegerii şi a afecţiunilor morale”; spiritul îi rămâne încremenit într-un fel de stupoare. Dimpotrivă, în demenţă, funcţiile esenţiale ale spiritului gândesc, dar gândesc în gol, şi în consecinţă într-o extremă volubilitate. Demenţa e ca o mişcare pură a spiritului, fără consistenţă sau insistenţă, o fugă perpetuă pe care timpul nu reuşeşte s-o păstreze în memorie: „Succesiune rapidă sau mai curând alternativă, neîntreruptă de idei şi de acţiuni izolate, de emoţii uşoare sau dezordonate cu uitarea oricărei stări anterioare”. 2 i în aceste imagini, conceptele de stupiditate şi imbecilitate ajung să se fixeze; în mod indirect, şi cel de demenţă, care iese încet din negativitatea sa şi începe să fie privit într-o anume intuiţie a timpului şi a mişcării.

Dar dacă lăsăm deoparte aceste grupuri adiacente ale freneziei şi ale imbecilităţii, care se organizează în jurul unor teme calitative, conceptul de demenţă rămâne, s-ar putea spune, la suprafaţa experienţei – foarte aproape de ideea generală a neraţiunii, foarte îndepărtată de centrul real în care se nasc figurile concrete ale nebuniei. Demenţa este cel mai simplu dintre conceptele medicale ale alienării – cel mai puţin deschis spre mituri, spre valorizări morale, spre visele imaginaţiei. Şi, dincolo de orice, el

e cel mai incoerent, chiar în măsura în care scapă de pericolul tuturor acestor influenţe: în el, natură şi neraţiune rămân la suprafaţa generalităţii lor abstracte, fără să ajungă să se compună în profunzimi imaginare ca acelea în care prind viaţă noţiunile de manie şi de melancolie.

II. MANIE ŞI MELANCOLIE

Noţiunea de melancolie era prinsă, în secolul al XVI-lea, între o anumită definire prin simptome şi un principiu de explicare ascuns în însuşi termenul care o desemnează. În privinţa simptomelor, găsim toate ideile delirante pe care un individ şi le poate forma despre el însuşi: „Unii dintre ei cred că sunt animale, imitând sunetele şi gesturile acestora. Alţii cred că sunt vase de sticlă, şi din acest motiv se dau la o parte din faţa trecătorilor, de frică să nu fie sparţi; ceilalţi se tem de moarte, deşi se sinucid adesea. Alţii îşi imaginează că sunt vinovaţi de vreo crimă, aşa încât tremură şi le e teamă de îndată ce văd pe cineva venind spre ei, crezând că vrea să-i ia de guler, ca să-i facă prizonieri şi să-i trimită la moarte prin justiţie.”[338] Teme delirante care rămân izolate şi nu compromit ansamblul raţiunii. Sydenham va mai atrage atenţia şi că melancolicii sunt „oameni care, în afară de asta, sunt foarte cumpătaţi şi cu bun-simţ, care au o forţă de pătrundere şi o agerime extraordinare. Astfel Aristotel a observat pe bună dreptate că melancolicii au mai multă minte decât ceilalţi ™3.

Or, acest ansamblu simptomatic atât de clar, atât

3382 J. Weyer, De præstigiis dæmonum, trad. fr., p. 222.

23 Sydenham, „Dissertation sur l'affection hystérique", în Médecine pratique, trad. Jault, p. 399.

24 Weyer, loc. cit., ibid.

de coerent se vede desemnat printr-un cuvânt care implică un întreg sistem cauzal, cel al melancoliei: „Vă rog să priviţi de aproape gândurile melancolicilor, cuvintele, viziunile şi acţiunile lor, şi veţi afla cum toate simţurile lor sunt pervertite de o umoare melancolică răspândită în creier. ™4 Delir parţial şi acţiune a bilei negrei se juxtapun în noţiunea de melancolie, fără alte raporturi deocamdată decât o confruntare lipsită de unitate între un ansamblu de semne şi o denumire semnificativă. Or, în secolul al XVIII-lea, unitatea va fi găsită, sau mai degrabă va fi fost înfăptuit un schimb – calitatea acestei mori reci şi negre devenind coloraţia majoră a delirului, valoarea sa proprie în faţa maniei, a demenţei şi a freneziei, principiul esenţial al coeziunii sale. Şi în vreme ce Boerhaave nu defineşte încă melancolia decât ca „un delir lung, îndărătnic şi fără febră, în timpul căruia bolnavul este mereu ocupat de unul şi acelaşi gând „5, Dufour, câţiva ani mai târziu, va pune accentul, în definiţia sa, pe „teamă şi tristeţe”, care au menirea să explice acum caracterul parţial al delirului: „De unde se vede că melancolicii iubesc singurătatea şi fug de companie; ceea ce îi face mai legaţi de obiectul delirului lor sau de pasiunea lor dominantă, oricare ar fi ea, în timp ce par indiferenţi faţă de toate celelalte”. 26 Fixarea conceptului nu s-a făcut printr-o rigoare nouă în observaţie, nici printr-o descoperire în domeniul cauzelor, ci printr-o transmitere calitativă mergând de la o cauză implicată în desemnare la o percepţie semnificativă în efecte.

Multă vreme – până la începutul secolului al XVII-lea – dezbaterea asupra melancoliei a rămas fixată în tradiţia celor patru umori şi a calităţilor lor

esenţiale: calităţi stabile aparţinând unei substanţe, numai ea putând fi considerată drept cauză. Pentru Fernel, umoarea melancolică, înrudită cu Pământul şi cu Toamna, este o sevă „consistentă, rece şi uscată în temperament'„7. Dar în prima jumătate a secolului are loc o întreagă discuţie în legătură cu originea melancoliei28: trebuie să ai neapărat un temperament melancolic pentru a fi atins de melancolie? Umoarea melancolică e mereu rece şi uscată; nu se întâmplă niciodată să fie caldă sau umedă? E vorba mai degrabă de o acţiune a substanţei sau de comunicarea calităţilor? Putem rezuma în felul următor ce s-a obţinut în cursul acestei lungi dezbateri:

1. Cauzalitatea substanţelor e din ce în ce mai des înlocuită de o înaintare a calităţilor care, fără niciun ajutor, se transmit imediat de la corp la suflet, de la umoare la idei, de la organe la comportament. Astfel, cea mai bună dovadă pentru Apologetul lui Duncan că seva melancolică provoacă melancolia e că se găsesc în ea însăşi calităţile maladiei: „Seva melancolică întruneşte în mai mare măsură condiţiile necesare pentru a produce melancolia decât mâniile voastre consumate; pentru că, prin răceală, ea diminuează cantitatea spiritelor; prin uscăciune, le face capabile să păstreze multă vreme specia unei puternice şi îndărătnice

25 Boerhaave, *Aphorismes*, 1089.

26 Dufour, loc. cit.

27 Femei, „Physiologia", în *Universa medica*, 1607, p. 121.

28 Motivul acestei dezbateri a fost problema de a şti dacă posedaţii pot fi asimilaţi melancolicilor. Protagoniştii au fost, în Franţa, Duncan şi La

Mesnardière.

Imaginaţii; iar prin culoarea sa neagră le privează de limpezimea şi subtilitatea lor naturală”. 29

2. Există, dincolo de această mecanică a calităţilor, o dinamică analizând forţa care se află închisă în fiecare. Astfel, frigul şi uscăciunea pot intra în conflict cu temperamentul, iar din această opoziţie se vor naşte semne de melancolie cu atât mai violente cu cât e vorba de luptă: forţa care învinge şi antrenează după ea pe toate acelea care îi rezistă. Iată de ce femeile, a căror natură e puţin înclinată spre melancolie, sunt mai grav atinse de aceasta: „Ele sunt afectate mai crud şi agitate mai violent, pentru că melancolia, fiind mai opusă temperamentului lor, le îndepărtează mai mult de constituţia lor naturală. ™O

3. Dar uneori conflictul apare chiar în interiorul unei calităţi. O calitate se poate modifica ea însăşi în dezvoltarea sa, devenind contrarul a ceea ce era. Astfel, când „măruntaiele se încălzesc, când totul se coace în corp… când toate sevele ard”, atunci toată această vâlvătaie poate să recadă într-o rece melancolie – având „aproape aceleaşi urmări ca o ceară care curge peste un sfeşnic răsturnat… Această răcire a corpului este efectul obişnuit care urmează căldurilor nemăsurate atunci când acestea şi-au epuizat vigoarea ™i. Există un fel de dialectică a calităţii care, liberă de orice constrângere substanţială, de orice atribuire primitivă, înaintează prin răsturnări şi contradicţii.

4. În sfârşit, calităţile pot fi modificate de accidente, circumstanţe, condiţiile vieţii; astfel încât o fiinţă uscată şi rece poate deveni caldă şi umedă, dacă

felul său de a trăi o îndeamnă în această direcţie; aşa li se întâmplă femeilor: ele „trândăvesc, corpul transpiră mai puţin (decât la bărbaţi), căldura, spiritele şi umorile rămân înăuntru’™2.

Eliberate de suportul substanţial în care rămăseseră prizoniere, calităţile vor putea juca un rol organizator şi integrator în noţiunea de melancolie. Pe de o parte, ele vor decupa, dintre simptome şi manifestări, un anumit profil al tristeţii, al posomorelii, al încetinelii, al imobilităţii. Pe de altă parte, ele vor contura un suport cauzal care nu va mai fi fiziologia unei umori, ci patologia unei idei, a unei temeri, a unei terori. Unitatea morbidă nu e *definită* pornind de la semnele observate sau de la cauzele presupuse; ci undeva, la jumătatea drumului, deasupra unora şi a celorlalte, este *percepută* ca o anumită coerenţă calitativă, care îşi are propriile legi de transmitere, de dezvoltare şi de transformare. Logica secretă a acestei calităţi este cea care ordonează devenirea noţiunii de melancolie, nu teoria medicală. Acest lucru este evident încă din textele lui Willis.[339]

La prima vedere, coerenţa analizelor este asigurată la nivelul reflecţiei speculative. La Willis, explicaţia este împrumutată în întregime de la spiritele animale şi de la proprietăţile lor mecanice. Melancolia este „o nebunie fără febră sau furie, însoţită de teamă şi de tristeţe”. În măsura în care e delir – adică ruptură esenţială de adevăr – originea sa rezidă într-o mişcare dezordonată a spiritelor şi într-o stare defectuoasă a creierului; dar această teamă şi

339 2 Apologie pour Monsieur Duncan, pp. 85-86.

această neliniște, care îi fac pe melancolici „triști şi meticuloşi”, pot fi oare explicate doar prin mişcări? Pot exista o mecanică a temerii şi o circulaţie a spiritelor proprii tristeţii? Pentru Descartes e o evidenţă; pentru Willis, nu. Melancolia nu poate fi tratată ca o paralizie, o apoplexie, un vertij sau o convulsie. În fond, nici măcar nu poate fi analizată ca o simplă dementă, deşi delirul melancolic presupune o aceeaşi dezordine în mişcarea spiritelor; tulburările mecanicii explică delirul – această eroare comună oricărei nebunii, demenţe sau melancolii –, dar nu şi calitatea proprie delirului, culoarea de tristeţe şi de teamă care îi fac peisajul neobişnuit. Trebuie să intrăm în secretul diatezelor.[340] De altfel, acestea sunt calităţile esenrjale, ascunse în chiar nucleul materiei subtile, care dau seamă de mişcările paradoxale ale spiritelor.

În melancolie, spiritele sunt antrenate de o agitaţie, dar o agitaţie slabă, fără putere sau violenţă: un fel de busculadă neputincioasă, care nu urmează drumurile trasate, nici căile deschise (*aperta opercula*), ci traversează materia cerebrală creând pori mereu noi; totuşi spiritele n-ajung prea departe pe drumurile pe care le trasează; foarte curând agitaţia lor se moleşeşte, forţa li se epuizează şi mişcarea se opreşte: *non longe perveniunt34* [nu ajung departe]. Astfel, o asemenea tulburare, comună tuturor delirurilor, nu poate produce la suprafaţa corpului nici acele mişcări violente, nici acele strigăte observate în manie şi în frenezie; melancolia nu ajunge niciodată la furie; nebunie la limitele propriei

340 Willis, Opera, II, pp. 238-239.

neputinţe. Acest paradox ţine de modificările secrete ale spiritelor. De obicei, ele au rapiditatea aproape imediată şi transparenţa absolută a razelor luminoase; dar în melancolie ele se încarcă de noapte; devin „obscure, opace, tenebroase”; şi imaginile lucrurilor pe care le poartă la creier şi la spirit sunt acoperite „de umbră şi de tenebre” 35. Iată-le îngreunate şi mai apropiate de un obscur abur chimic decât de lumina pură. Abur chimic care ar fi mai curând de natură acidă decât sulfuroasă sau alcoolică: fiindcă în aburii acizi particulele sunt mobile şi chiar incapabile de odihnă, dar activitatea le e slabă, fără importanţă; când sunt distilarj, nu mai rămâne în alambic decât o flegmă insipidă. Aburii acizi nu au oare înseşi proprietăţile melancoliei, în vreme ce aburii alcoolici, mereu gata să ia foc, te duc cu gândul mai mult la frenezie, iar aburii sulfuroşi la manie, pentru că sunt agitaţi de o mişcare violentă şi continuă? Dacă ar trebui deci căutate „motivul formal şi cauzele” melancoliei, acestea s-ar afla în aburii care urcă sângele la creier şi care ar fi degenerat într-un abur acid şi coroziv[341] În aparenţă, o întreagă melancolie a spiritelor, o întreagă chimie a umorilor ghidează analiza lui Willis; dar, de fapt, firul director e mai ales dat de calităţile imediate ale răului melancolic: o dezordine neputincioasă, şi apoi această umbră asupra spiritului cu asprimea acidă care corodează inima şi gândirea. Chimia acizilor nu e o explicaţie a simptomelor; este o opţiune calitativă: o întreagă fenomenologie a experienţei melancolice.

Aproximativ şaptezeci de ani mai târziu, spiritele

341 Ibid., p. 240.

animale şi-au pierdut prestigiul ştiinţific. Secretul maladiilor e căutat acum în elementele lichide şi solide ale corpului. *Dicţionarul universal de medicină*, publicat de James în Anglia, propune la articolul „Manie” o etiologie comparată a acestei maladii şi a melancoliei: „Este evident, creierul e sediul tuturor maladiilor de acest fel… Aici a fixat Creatorul, deşi într-un mod inimaginabil, locul sufletului, spiritul, geniul, imaginaţia, memoria şi toate senzaţiile… Toate aceste nobile funcţii vor fi schimbate, pervertite, diminuate şi total distruse, dacă sângele şi umorile care se întâmplă să păcătuiască în cantitate şi în calitate nu sunt duse la creier într-un mod uniform şi temperat, circulă cu violenţă şi impetuozitate, sau se mişcă lent, greoi, sau lenevesc. ™7 Tocmai această curgere leneşă, aceste vase obturate, acest sânge gros şi încărcat pe care inima se străduieşte să-l răspândească în organism, şi care pătrunde cu greutate în arteriolele atât de fine ale creierului, unde circulaţia trebuie să fie foarte rapidă pentru a menţine mişcarea gândirii, tocmai această aglomeraţie supărătoare explică melancolia. Greutate, încetineală, aglomeraţie, iată calităţile primitive care orientează analiza. Explicaţia se efectuează ca un transfer către organism al calităţilor percepute în alura, comportamentul şi vorbele bolnavului. Se merge de la aprehensiunea calitativă la explicaţia presupusă. Dar tocmai această aprehensiune e cea care nu încetează să prevaleze şi triumfă mereu asupra coerenţei teoretice.

La Lorry, cele două mari forme de explicaţie medicală, prin solide şi prin fluide, se juxtapun şi, sfârşind prin a se despărţi, permit distincţia între cele

două feluri de melancolie. Cea care îşi găseşte originea în solide este melancolia nervoasă: o senzaţie deosebit de puternică zdruncină fibrele care o primesc; ca urmare, tensiunea creşte în celelalte fibre, care devin mai rigide şi totodată susceptibile să vibreze mai mult. Dar senzarja se accentuează: atunci tensiunea devine atât de mare în celelalte fibre încât acestea nu mai sunt capabile să vibreze; starea de rigiditate e aşa de mare încât opreşte curgerea sângelui şi imobilizează spiritele animale. Melancolia s-a instalat. În cealaltă formă de maladie, „forma lichidă”, umorile sunt impregnate de atrabilă; devin mai dense; încărcat cu aceste umori, sângele se îngreunează şi stagnează în meninge până când comprimă organele principale ale sistemului nervos. E regăsită atunci rigiditatea fibrei; dar ea nu mai e în acest caz decât o consecinţă a unui fenomen umoral. Lorry distinge două melancolii; de fapt e acelaşi ansamblu de calităţi, asigurând melancoliei unitatea sa reală, pe care o introduce succesiv în două sisteme explicative. Numai edificiul teoretic s-a dedublat. Fondul calitativ de experienţă rămâne acelaşi.

Unitate simbolică formată de lâncezeala fluidelor, de întunecarea spiritelor animale şi umbra crepusculară pe care o răspândesc asupra imaginilor lucrurilor, de vâscozitatea unui sânge care se târăşte cu greu în vase, de îngroşarea aburilor deveniţi negricioşi, vătămători şi înţepători, de funcţii viscerale, care se văd încetinite şi parcă încleiate – această unitate mai mult sensibilă decât conceptuală sau teoretică îi dă melancoliei marca proprie.

Această muncă, mai mult decât o observare fidelă, reorganizează ansamblul seinelor şi modul de

apariţie al melancoliei. Tema delirului parţial dispare din ce în ce mai mult ca simptom major al melancolicilor în favoarea unor date calitative ca tristeţea, amărăciunea, gustul singurătăţii, imobilitatea. La sfârşitul secolului al XVââî-lea vor fi cu uşurinţă clasate ca melancolie nebunii fără delir, dar caracterizate de inerţie, disperare, de un fel de stupoare posomorâtă/8 Şi încă din *Dicţionarul* lui James este vorba despre o melancolie apoplectică, fără idei delirante, în care bolnavii „nu vor să coboare din pat;…nu merg decât atunci când sunt constrânşi de prietenii lor sau de cei care îi servesc; nu evită oamenii; dar par să nu fie deloc atenţi la ce li se spune, pentru că nu răspund niciodată „9. Dacă în acest caz imobilitatea şi liniştea prevalează şi determină diagnosticul melancoliei, există subiecrj la care nu se observă decât amărăciune, lâncezeală şi gust al izolării; chiar agitaţia lor nu trebuie să producă iluzii, nici să permită o grăbită identificare a maniei;

38 „Un soldat a devenit melancolic din cauză că a fost refuzat de părinţii unei fete pe care o iubea la nebunie. Era visător, se plângea de o mare durere de cap şi de o amorţeală continuă a acestei părţi a corpului. A slăbit văzând cu ochii; chipul i-a pălit; era atât de slab încât făcea pe el… Nu exista niciun delir, deşi bolnavul nu dădea niciun răspuns pozitiv şi părea să fie cu totul absorbit. Nu cerea niciodată mâncare şi băutură” („Observation de Musell”, *Gazette salutaire*, 17 martie 1763).

39 James, *Dictionnaire universel*, vol. IV, articolul „Mélancolie”, p. 1215.

aceşti bolnavi suferă de melancolie, căci „evită compania, iubesc locurile singuratice şi rătăcesc fără

să ştie pe unde umblă; au culoarea gălbuie, limba uscată ca a cuiva care ar fi fost însetat, ochii uscaţi, adânciţi în orbite, niciodată umeziţi de lacrimi; tot corpul uscat şi ars, iar chipul sumbru şi acoperit de oroare şi de tristeţe” [342]O.

*

Analizele maniei şi evoluţia lor de-a lungul epocii clasice ascultă de acelaşi principiu de coerenţă.

Willis pune în opoziţie, termen cu termen, mania şi melancolia. Spiritul melancolicului este în întregime ocupat de reflecţie, în aşa fel încât imaginaţia se odihneşte; la maniac, dimpotrivă, fantezia şi imaginaţia sunt ocupate de un flux perpetuu de gânduri impetuoase. În timp ce spiritul melancolicului se fixează asupra unui singur obiect, conferindu-i, dar numai lui, proporţii nerezonabile, mania deformează concepte şi noţiuni; fie îşi pierd congruenţa, fie valoarea reprezentativă le e falsificată; în orice caz, ansamblul gândirii este perturbat în raportul său esenţial cu adevărul. Melancolia, în fine, e mereu însoţită de tristeţe şi de teamă; la maniac, dimpotrivă, de îndrăzneală şi furie. Fie că e vorba de manie sau de melancolie, cauza răului se află totdeauna în mişcarea spiritelor animale. Dar această mişcare este deosebită în manie: e continuă, violentă, mereu capabilă să străpungă noi pori în materia cerebrală, şi formează un fel de suport material al gândurilor incoerente, al gesturilor explozive, al cuvintelor neîntrerupte care trădează mania. Toată această pernicioasă mobilitate nu e oare aceea a apei infernale, făcută din licoare sulfuroasă, acele *aquæ stygiæ*, *ex nitro*, *vitriola*,

---

342 0 Ibid., p. 1214.

antimonio, *arsenico*, *et similibus exstillatæ* [apele infernale distilate din sodă, vitriol, antimoniu, arsenic şi din cele asemănătoare]: particulele se află în ele într-o mişcare perpetuă; ele sunt capabile să provoace în orice materie noi pori şi noi canale; şi au destulă forţă pentru a se răspândi în depărtare, exact ca spiritele maniace care sunt capabile să facă să intre în agitaţie toate părţile corpului. Apa infernală primeşte în secretul mişcărilor sale toate imaginile în care mania îşi ia forma concretă. Ea constituie, într-o manieră indisociabilă, mitul lor chimic şi totodată adevărul lor dinamic.

În cursul secolului al XVIII-lea, imaginea, cu toate implicaţiile sale mecanice şi metafizice, a unor spirite animale în canalele nervilor, este frecvent înlocuită de imaginea – mai strict fizică, dar de o valoare şi mai simbolică – a unei tensiuni căreia i s-ar supune nervii, vasele şi tot sistemul fibrelor organice. Mania este atunci o tensiune a fibrelor dusă la paroxism, maniacul – un fel de instrument ale cărui coarde, prin efectul unei tracţiuni exagerate, ar începe să vibreze la excitaţia cea mai îndepărtată şi cea mai fragilă. Delirul maniac constă într-o vibraţie continuă a sensibilităţii. Prin intermediul acestei imagini, diferenţele faţă de melancolie se precizează şi se organizează într-o antiteză riguroasă: melancolicul nu mai e capabil să intre în rezonanţă cu lumea exterioară, pentru că fibrele sale sunt destinse sau au fost imobilizate de o tensiune prea mare (se vede cum mecanica tensiunilor explică la fel de bine imobilitatea melancolică şi agitaţia maniacă): numai câteva fibre răsună în melancolic, acelea care corespund punctului precis al delirului său.

Dimpotrivă, maniacul vibrează la orice solicitare, delirul lui e universal; excitaţiile nu ajung să se piardă în profunzimea imobilităţii sale, ca la melancolic; când organismul său le restituie, ele au fost multiplicate, ca şi cum maniacii ar fi acumulat în tensiunea fibrelor lor energie suplimentară. De altminteri, este ceea ce îi face, la rândul lor, insensibili, dar nu e vorba de insensibilitatea somnolentă a melancolicilor, ci de o insensibilitate cuprinsă în întregime de vibraţii interioare; de aceea, desigur, „nu se tem nici de frig, nici de căldură, îşi rup hainele, dorm complet goi în toiul iernii fără să răcească”. Tot din acest motiv, ei substituie lumii reale, care totuşi îi solicită fără încetare, lumea ireală şi himerică a delirului lor: „Simptomele esenţiale ale maniei vin din aceea că obiectele nu le apar bolnavilor aşa cum sunt ele de fapt.”[343] Delirul maniacilor nu e determinat de un viciu anume al judecăţii; el constituie o defecţiune în transmiterea impresiilor sensibile la creier, o tulburare a informaţiei. În psihologia nebuniei, vechea idee a adevărului ca o „conformare a gândirii la lucruri” se transpune în metafora unei rezonanţe, a unui fel de fidelitate muzicală a fibrei la senzaţiile care o fac să vibreze.

Această temă a tensiunii maniace se dezvoltă, în afara unei medicine a solidelor, în intuiţii care sunt într-un grad şi mai înalt calitative. Rigiditatea fibrelor la maniac aparţine totdeauna unui peisaj sec; mania e însoţită în mod obişnuit de o epuizare a umorilor şi de o ariditate generală în tot organismul. Esenţa maniei este deşertică, nisipoasă. Bonet, în lucrarea sa

343 Encyclopédie, articolul „Manie".

Sepulchretum, asigură că, după cum le-a putut observa el, creierele maniacilor i-au apărut totdeauna în stare de uscăciune, de duritate şi de friabilitate.42 Mai târziu, Albrecht von Haller va găsi şi el că creierul maniacului este dur, uscat şi casant.43 Menuret aminteşte o observaţie a lui Forestier care arată clar că o prea mare risipire a umorilor, uscând vasele şi fibrele, poate provoca o stare de manie; era vorba despre un tânăr care, „căsătorindu-se cu o femeie în timpul verii, a devenit maniac din cauza relaţiilor excesive pe care le-a avut cu ea”.

Ceea ce alţii imaginează sau presupun, ceea ce văd într-o cvasipercepţie, Dufour a constatat, a măsurat, a numărat. În cursul unei autopsii, el a prelevat o parte a substanţei medulare a creierului unui subiect mort în stare de manie; a decupat din el „un cub de şase linii în toate sensurile”, a cărui greutate este de 3 j.g. III, în timp ce acelaşi volum prelevat dintr-un creier obişnuit cântăreşte 3 j.g. V: „Această inegalitate de greutate care pare mai întâi fără consecinţe nu mai e atât de mică dacă observăm că diferenţa specifică dintre masa totală a creierului unui nebun şi a creierului unui om care nu e nebun este cu aproape 7 groşi[344] în minus la adult, la care

344 gros — diviziune a livrei, egală cu a opta parte dintr-o uncie (aproximativ 4 grame). (N.t.)

44 Dufour, loc. cit., pp. 370-317.

45 Encyclopédie, articolul „Manie".

46 Această idee mai poate fi întâlnită la Daquin (loc. cit., pp. 67-68) și la Pinet. Ea făcea parte și din practicile internării. într-un registru de la Saint-Lazare, se spune, în legătură cu Antoine de la Haye Monbault: „Frigul, oricât de aspru, n-a făcut nici o impresie asupra lui" (B.N. Clairambault, 986, p. 117).

întreaga masă a creierului cântăreşte de obicei trei livre". 44 Uscarea şi uşurarea produse de manie sunt vizibile chiar şi pe cântar.

Această uscăciune internă şi această căldură nu sunt oare dovedite şi mai puternic de uşurinţa cu care maniacii suportă cele mai mari friguri? S-a stabilit că au fost văzuţi maniaci plimbându-se goi în zăpadă45, că nu e nevoie să li se facă focul când sunt închişi la azil" 46, că pot fi chiar vindecaţi prin frig. Începând cu

47 Encyclopédie, articolul „Manie".

48 Montchau, observație trimisă la Gazette salutaire, nr. 5, 3 februarie 1763.

49 De La Rive, „Sur un établissement pour la guérison des aliénés", Bibliothèque britannique, VIII, p. 304.

50 Willis, Opera, vol. II, p. 255.

5! Ibidem.

52 De exemplu, d'Aumont în articolul „Mélancolie" din Encyclopédie.

53 Sydenham, Médecine pratique, trad. Jault, p. 629.

54 Lieutaud, Précis de médecine pratique, p. 204.

55 Dufour, Essai sur l'entendement, p. 369.

56 Boerhaave, Aphorismes, 1118 și 1119; Van Swieten, Commentaria, vol. III, pp. 519-520.

57 Hoffmann, Medicina rationalis systematica, vol. IV, pp. 188 și urm.

58 Spengler, Briefe, welche einige Erfahrungen der elektrischen Wirkung in Krankheiten enthalten, Copenhaga, 1754.

59 Cullen, Institutions de médecine pratique, II, p. 315.

60 Ibid., p. 315.

61 Ibid., p. 323.

62 Ibid., p. 128 și p. 272.

63 Sauvages, loc. cit. Isteria este situată în clasa IV (spasme), iar ipohondria în clasa VIII (boli mintale).

Van Helmont, se practică scufundarea maniacilor în apa îngheţată, iar Menuret asigură că a cunoscut o persoană atinsă de manie care, evadând dintr-o închisoare unde era reţinută, „a făcut mai multe leghe pe o ploaie puternică fără pălărie şi aproape fără haine, redobândind în acest fel o sănătate perfectă”47 Montchau, care a vindecat un maniac „aruncând pe el, cât mai de sus, apă cu gheaţă”, nu se miră de un rezultat atât de favorabil; el adună, pentru a-l explica, toate temele încălzirii organice care s-au succedat şi încrucişat începând din secolul al XVII-lea: „Trebuie să fim surprinşi că apa şi gheaţa au produs o însănătoşire atât de promptă şi perfectă într-un timp în care sângele clocotitor, bila cuprinsă de furie şi toate licorile răzvrătite aduceau peste tot tulburarea şi iritarea?”; prin impresia de frig, „vasele s-au contractat cu mai multă violenţă şi s-au degajat licori care le-au strangulat; iritarea părţilor solide provocată de căldura extremă a licorilor pe care le conţinea a încetat, iar odată cu relaxarea nervilor curgerea spiritelor care mergeau neregulat într-o parte şi în alta s-a restabilit în starea sa naturală”.48

Lumea melancoliei era umedă, grea şi rece; cea a

---

64 Linné, Genera Morborum. Ipohondria aparține categoriei „imaginare" a maladiilor mintale, epilepsia — categoriei „tonice" a maladiilor convulsive.

65 Cf. controversa cu Highmore, Exercitationes duce, prior de passione hysterica, altera de affectione hypochondriaca, Oxford, 1660 și De passione hysterica, responsio epistolaris ad Willisium, Londra, 1670.

66 Whytt, Traité des maladies des nerfs, vol. II, pp. 1-132. Cf. o enumerare de acest gen la Revillon, Recherches sur la cause des affections hypocondriaques, Paris, 1779, pp. 5-6.

67 Willis, Opera, voi. I; De Morbis convulsivis, p. 529.

maniei este uscată, arzătoare, fiind făcută şi din violenţă, şi din fragilitate; o lume pe care o căldură nonsensibilă, dar manifestată peste tot, o face aridă, friabilă şi mereu gata să se subţieze sub efectul unei prospeţimi umede. În dezvoltarea tuturor acestor simplificări calitative, mania îşi capătă în acelaşi timp amploarea şi unitatea. Ea a rămas, fără îndoială, ceea ce era la începutul secolului al XVII-lea, „furie fără febră"; dar dincolo de aceste două caracteristici care nu erau încă decât *signaletice* s-a dezvoltat o temă *perceptivă* care a fost organizatorul real al tabloului clinic. Atunci când miturile explicative se vor fi şters, şi când nu vor mai avea curs umorile, spiritele, solidele, fluidele, nu va mai rămâne decât schema de coerenţă a calităţilor care nici măcar nu vor mai fi numite; iar ceea ce această dinamică a căldurii şi a mişcării a grupat, încet-încet, într-o constelaţie caracteristică a maniei, se va observa acum ca un complex natural, ca un adevăr imediat al observaţiei psihologice. Ceea ce fusese perceput drept căldură, imaginat ca agitaţie a spiritelor, visat ca tensiune a fibrei, va fi recunoscut de-acum în transparenţa neutralizată a noţiunilor psihologice: vivacitate exagerată a impresiilor interne, rapiditate în asocierea ideilor, lipsă de atenţie faţă de lumea exterioară. Descrierea lui de La Rive are deja această limpezime: „Obiectele exterioare nu produc asupra spiritului bolnavilor aceeaşi impresie ca asupra spiritului unui om sănătos; aceste impresii sunt slabe şi rareori le acordă atenţie; spiritul îi este total absorbit de vivacitatea ideilor pe care le produce starea deranjată a creierului său. Aceste idei au un asemenea grad de vivacitate încât bolnavul crede că ele reprezintă

obiecte reale şi judecă în consecinţă". 49 Dar nu trebuie uitat că această structură psihologică a maniei, aşa cum apare ea la sfârşitul secolului al XVIII-lea pentru a se fixa într-un mod stabil, nu e decât desenul superficial al unei organizări profunde care se va răsturna şi care se dezvoltase după legile semiperceptive, semiimaginare ale unei lumi calitative.

Fără îndoială, tot acest univers al căldurii şi frigului, al umidităţii şi uscăciunii, îi aminteşte gândirii medicale, în ajunul accederii la pozitivism, în care cer s-a născut. Dar această încărcătură de imagini nu e doar o amintire; ea e la fel de bine muncă. Pentru a forma experienţa pozitivă a maniei sau a melancoliei, a fost necesară, pe un fundal de imagini, această gravitaţie a calităţilor atrase unele spre celelalte de un întreg sistem de apartenenţe sensibile şi afective. Dacă mania şi melancolia au luat de acum chipul pe care li-l recunoaşte ştiinţa noastră nu e pentru că am învăţat, de-a lungul secolelor, să „deschidem ochii" asupra semnelor sale reale; nu e pentru că ne-am purificat până la transparenţă percepţia; ci pentru că în experienţa nebuniei aceste concepte au fost integrate în jurul anumitor teme calitative care le-au împrumutat unitatea lor, le-au dat coerenţa lor semnificativă, le-au făcut în final perceptibile. S-a trecut de la o semnalizare noţională simplă (furie fără febră, idee delirantă şi fixă) la un câmp calitativ, aparent mai puţin organizat, mai uşor, mai puţin precis limitat – singurul care a putut constitui unităţi sensibile, recognoscibile, *realmente prezente* în experienţa globală a nebuniei. Spaţiul de observaţie al acestor maladii a fost decupat în peisaje

care le-au dat în mod obscur stilul şi structura. Pe de o parte, o lume dizolvată, cvasidiluviană, în care omul rămâne surd, orb şi inert faţă de tot ceea ce nu e teroarea sa unică; o lume simplificată la maximum, şi nemăsurat mărită doar într-unul din detaliile sale. Pe de altă parte, o lume ardentă şi deşertică, o lume panicată în care totul e fugă, dezordine, siaj instantaneu. Cea care a organizat experienţa (deja aproape experienţa noastră) maniei şi a melancoliei este rigoarea acestor teme în forma lor cosmică – nu aproximarjile unei prudenţe observatoare.

Lui Willis, spiritului său de observaţie, purităţii percepţiei sale medicale îi revine onoarea „descoperirii" ciclului maniaco-depresiv, să spunem mai degrabă al alternanţei manie-melancolie. Într-adevăr, demersul lui Willis este de un mare interes. În primul rând prin următorul aspect: trecerea de la o afecţiune la alta nu e percepută ca un fapt de observaţie a cărui explicaţie ar urma să fie descoperită; ci mai degrabă drept consecinţa unei afinităţi profunde care e de ordinul naturii lor secrete. Willis nu citează niciun singur caz de alternanţă pe care a avut ocazia să-l observe; ceea ce a descifrat mai întâi este o înrudire interioară care antrenează metamorfoze stranii: „După melancolie, trebuie să ne ocupăm de manie, care are cu ea atâtea afinităţi încât aceste afecţiuni se schimbă des una în cealaltă": se întâmplă, într-adevăr, ca diateza melancolică, agravându-se, să devină furie; furia, dimpotrivă, atunci când descreşte, când îşi pierde forţa şi ajunge să intre în repaus, se întoarce la diateza melancolică.50 Pentru un empirism riguros, ar exista aici două maladii conjugate, sau două simptome

succesive ale uneia şi aceleiaşi maladii. De fapt, Willis nu pune problema nici în termeni de simptome, nici în termeni de maladie; el caută numai legătura dintre două stări în dinamica spiritelor animale. La melancolic, ne amintim, spiritele erau sumbre şi obscure; ele îşi proiectau tenebrele împotriva imaginilor lucrurilor şi formau, în lumina sufletului, un fel de scară a umbrei; în manie, dimpotrivă, spiritele se agită într-o scânteiere permanentă; ele sunt purtate de o mişcare neregulată, mereu reîncepută; o mişcare care mistuie şi consumă, iradiind căldură chiar şi în absenţa febrei. De la manie la melancolie, afinitatea este evidentă: nu e afinitatea simptomelor care se înlănţuie în experienţă: e afinitatea, mult mai puternică şi cu atât mai evidentă în peisajele imaginaţiei, care leagă, în acelaşi foc, fumul şi flacăra. „Dacă putem spune că în melancolie creierul şi spiritele animale sunt întunecate de un fum şi de nişte aburi groşi, mania pare să aprindă un fel de incendiu deschis de ele”. 51 Flacăra, în mişcarea ei vie, risipeşte fumul; dar acesta, când flacăra se micşorează, o sufocă şi îi stinge lumina. Unitatea dintre manie şi melancolie nu este, pentru Willis, o maladie: e un foc secret în care luptă flăcările şi fumul, este elementul purtător al acestei lumini şi al acestei umbre.

Niciunul dintre medicii secolului al XVIII-lea, sau aproape niciunul, nu ignoră apropierea dintre manie şi melancolie. Totuşi mulţi refuză să recunoască în ele două manifestări ale uneia şi aceleiaşi maladii.52 Mulţi constată o succesiune fără să perceapă o unitate simptomatică. Sydenham preferă să împartă domeniul maniei înseşi: pe de o parte mania obişnuită – datorată

„unui sânge prea exaltat şi prea viu”; – de cealaltă o manie care, ca regulă generală, „degenerează în stupiditate”. Aceasta „vine din slăbiciunea sângelui, pe care o prea lungă fermentare l-a privat de părţile sale cele mai pline de spirite” 53. Încă şi mai des se admite că succesiunea maniei şi melancoliei este un fenomen fie de metamorfoză, fie de îndepărtată cauzalitate. Pentru Lieutaud, o melancolie care durează multă vreme şi se adânceşte în delirul ei îşi pierde simptomele tradiţionale şi capătă o ciudată asemănare cu mania: „Ultimul grad al melancoliei are multe afinităţi cu mania”. 54 Dar statutul acestei analogii nu este elaborat. Pentru Dufour, legătura e şi mai relaxată: este vorba despre o înlănţuire cauzală îndepărtată: melancolia putând provoca mania, în acelaşi mod ca şi „viermii în sinusurile frontale sau vasele dilatate sau varicoase” 55. Fără suportul unei imagini, nicio observaţie nu ajunge să transforme constatarea unei succesiuni într-o structură simptomatică precisă şi totodată esenţială.

Fără îndoială, imaginea flăcării şi a fumului dispare la succesorii lui Willis; dar munca de organizare continuă să se înfăptuiască în interiorul imaginilor – imagini din ce în ce mai funcţionale, înserate din ce în ce mai bine în marile teme fiziologice ale circulaţiei şi încălzirii, din ce în ce mai îndepărtate de figurile cosmice de la care le împrumuta Willis. La Boerhaave şi la comentatorul său van Swieten mania reprezintă în mod absolut natural gradul superior al melancoliei – nu numai în urma unei metamorfoze frecvente, ci prin efectul unei înlănţuiri dinamice necesare: lichidul cerebral, care stagnează la melancolic, intră în agitaţie după un

anumit timp, căci bila neagră care strangulează viscerele devine, prin însăşi imobilitatea sa, „mai înţepătoare şi mai rea”; se formează în ea elemente mai acide şi mai fine care, transportate în creier de sânge, provoacă marea agitaţie a maniacilor. Mania nu se deosebeşte deci de melancolie decât printr-o diferenţă de grad: e urmarea ei naturală, se naşte din aceleaşi cauze şi de obicei trebuie îngrijită prin aceleaşi remediii Pentru Hoffmann unitatea maniei şi a melancoliei este un efect natural al legilor mişcării şi şocului; dar ceea ce este mecanică pură la nivelul principiilor devine dialectică în dezvoltarea vieţii şi a maladiei. Melancolia, într-adevăr, se caracterizează prin imobilitate; adică sângele îngroşat congestionează creierul în care se blochează; acolo unde ar trebui să circule, tinde să se oprească, imobilizat în greutatea sa. Dar deşi greutatea încetineşte mişcarea, ea face totodată şocul mai violent în momentul în care se produce; creierul, vasele care îl traversează, însăşi substanţa sa, lovite cu mai multă forţă, tind să reziste mai mult, deci să devină mai tari, şi prin această întărire sângele îngreunat este împins cu mai multă vigoare; mişcarea sa creşte, e curând cuprins de această agitaţie care caracterizează maniai Aşadar, s-a trecut cu totul natural de la imaginea unei strangulări imobile la imaginile uscăciunii, durităţii, mişcării vii, şi aceasta printr-o înlănţuire în care principiile mecanicii clasice sunt, în fiecare clipă, neclintite, deviate, falsificate de fidelitatea faţă de teme imaginare, care sunt adevăratele organizatoare ale acestei unităţi funcţionale.

Apoi se vor adăuga alte imagini; dar ele nu vor

mai avea un rol constitutiv; vor funcţiona numai ca tot atâtea variaţiuni interpretative pe tema unei unităţi de-acum dobândite. Stă mărturie de exemplu explicaţia propusă de Spengler pentru alternanţa între manie şi melancolie; el împrumută principiul de la modelul pilei electrice. Ar exista mai întâi o concentrare a puterii nervoase şi a fluidului ei într-o anumită regiune a sistemului; numai acest sector este excitat, tot restul e în stare de somn: este faza melancolică. Dar când ajunge la un anumit grad de intensitate, această încărcătură locală se răspândeşte brusc în tot sistemul pe care îl agită cu violenţă o vreme, până când descărcarea e completă; este episodul maniac.58 La acest nivel de elaborare, imaginea e prea complexă şi prea completă, este împrumutată de la un model prea îndepărtat pentru a avea un rol de organizare în perceperea unităţii patologice. Ea este chemată, dimpotrivă, de acea percepţie care se sprijină la rândul ei pe imagini unificatoare, dar mult mai elementare.

Ele figurează în secret în textul *Dicţionarului* lui James, unul dintre primele în care ciclul maniaco-depresiv este dat ca adevăr observat, ca unitate uşor lizibilă pentru o percepţie eliberată. „Este absolut necesar să reducem melancolia şi mania la o singură maladie şi, în consecinţă, să le examinăm dintr-o singură privire, căci aflăm prin experienţele şi observaţiile noastre zilnice că au şi una şi cealaltă aceeaşi origine şi aceeaşi cauză… Observaţiile cele mai exacte şi experienţa de toate zilele confirmă acelaşi lucru, fiindcă vedem că melancolicii, mai ales cei în care această dispoziţie este înrădăcinată, devin cu uşurinţă maniaci şi, când mania încetează,

melancolia reîncepe, astfel încât există o trecere de la una la cealaltă după anumite perioade”. 59 Ceea ce s-a constituit, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, sub efectul acţiunii imaginilor, este deci o structură perceptivă, şi nu un sistem conceptual sau măcar un ansamblu simptomatic. Dovada e că, la fel ca într-o percepţie, se vor putea petrece alunecări calitative fără ca figura de ansamblu să fie modificată. Astfel Cullen va descoperi în manie, ca şi melancolie, „un obiect principal al delirului” 6° – şi, invers, va atribui melancolia „unui ţesut mai sec şi mai ferm al substanţei medulare a creierului „/

Esenţial este că nu s-a lucrat dinspre observaţie spre construirea unor imagini explicative; că dimpotrivă, imaginile au asigurat rolul iniţial de sinteză, că forţa lor organizatoare a făcut posibilă o structură de percepţie, în care în final simptomele îşi vor putea căpăta valoarea semnificativă şi se vor putea organiza ca prezenţă vizibilă a adevărului.

III. ISTERIE ŞI IPOHONDRIE

În legătură cu ele se pun două probleme.

1° În ce măsură e legitim să le tratăm ca pe nişte maladii mintale sau, cel puţin, ca forme ale nebuniei?

2° Avem dreptul să le tratăm împreună, ca şi cum ar forma un cuplu virtual, asemănător celui constituit foarte devreme de manie şi melancolie?

Pentru a ne convinge e suficientă o privire asupra clasificărilor; ipohondria nu figurează totdeauna lângă demenţă şi manie; isteria nu li se alătură decât foarte rar, Plater nu vorbeşte nici de una, nici de cealaltă printre leziunile simţurilor; iar la sfârşitul epocii clasice, Cullen le va clasa încă într-o altă categorie decât aceea a bolilor mintale:

ipohondria în „adinamii sau maladii care constau într-o slăbire sau o pierdere a mişcării în funcţiile vitale sau animale”; isteria printre „afecţiunile spasmodice ale funcţiilor naturale ™2.

În plus, era; în tabelele nosografice, ca aceste două maladii să fie grupate într-o vecinătate logică sau măcar apropiate sub forma unei opoziţii. Sauvages clasifică ipohondria printre halucinaţii – „halucinaţii care nu au drept subiect decât sănătatea” – isteria printre formele convulsiei.63 Linné utilizează aceeaşi repartizare.64 Nu sunt ei oare fideli, şi unul şi celălalt, învăţăturii lui Willis care studiase isteria în cartea sa de *Morbis convulsivis*, iar ipohondria în partea din de *Anima brutorum* care trata despre maladiile minţii, dându-i numele de *Passio colica*? Este vorba, într-adevăr, despre două maladii complet diferite: într-un caz, spiritele supraîncălzite sunt supuse unui puseu reciproc care ar putea face să se creadă că explodează – suscitând nişte mişcări neregulate sau preternaturale a căror figură aberantă o formează convulsia isterică. Dimpotrivă, în *passio colica* [suferinţă provocată de colici], spiritele sunt iritate din cauza unei materii care le e ostilă şi nepotrivită (*infesta et improporţionată*); ele provoacă atunci tulburări, iritaţii, *corrugationes* [încreţituri] în fibrele sensibile. Willis recomandă deci să nu ne lăsăm surprinşi de anumite analogii ale simptomelor: desigur, s-au văzut convulsii producând dureri ca şi cum mişcarea violentă a isteriei ar putea provoca suferinţele ipohondriei. Dar asemănările sunt înşelătoare. *Non cădem sed nonnihil diversa materies est*e [Nu este aceeaşi materie, ci o materie întrucâtva diferită].

Dar sub aceste distincţii constante ale nosografilor e pe cale să se înfăptuiască o lucrare lentă, care tinde din ce în ce mai mult să asimileze isteria şi ipohondria, ca două forme ale uneia şi aceleiaşi maladii.

Richard Blackmore publică în 1725 un *Treatise of Spleen and Vapours, or Hypochondriacal and Hysterical Affections*; cele două maladii sunt definite ca două varietăţi ale unei singure afecţiuni – fie o „constituţie patogenă a spiritelor", fie o „predispoziţie de a ieşi din rezervoarele lor şi de a se consuma". La ihytt, pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, asimilarea este totală; sistemul simptomelor este de-acum identic: „Un sentiment extraordinar de frig şi de căldură, dureri în diferite părţi ale corpului; sincope şi convulsii provocate de aburi; catalepsie şi tetanos; gaze în stomac şi în intestine; un apetit insaţiabil pentru alimente; vărsături de materie neagră; un flux subit şi abundent de urină palidă, limpede; marasm sau atrofie nervoasă; astm nervos sau spasmodic; tuse nervoasă; palpitaţii ale inimii; variaţii ale pulsului, migrene şi dureri de cap periodice; vertij şi leşinuri, diminuarea şi slăbirea vederii; descurajare, depresiune, melancolie sau chiar nebunie; coşmar sau vis urât". 66

Pe de altă parte, isteria şi ipohondria întâlnesc, treptat, de-a lungul epocii clasice, domeniul maladiilor spiritului. Mead încă mai putea scrie, în legătură cu ipohondria: *Morbus totius corporis est* [Este boala întregului corp]. Şi trebuie să redăm adevărata sa valoare textului lui Willis despre isterie: „Printre maladiile femeilor, pasiunea isterică se bucură de un renume atât de prost încât, asemeni unor

semidamnaţi, i se atribuie vina altor numeroase afecţiuni; dacă o maladie de natură necunoscută şi cu origine ascunsă se produce la o femeie în aşa fel încât cauza e neclară, iar indicaţia terapeutică e nesigură, imediat acuzăm reaua influenţă a uterului care, în cea mai mare parte a timpului, nu e responsabil, iar în legătură cu un simptom neobişnuit declarăm că e la mijloc ceva isteric, şi tocmai pe el, care a fost atât de des subterfugiul unei asemenea ignoranţe, îl luăm ca obiect al grijilor şi remediilor noastre. „7 În ciuda comentatorilor tradiţionali ai acestui text inevitabil citat în orice studiu despre isterie, asta nu înseamnă că Willis a bănuit absenţa unui fundament organic în simptomele pasiunii isterice.

El spune doar, şi încă într-o manieră expresă, că noţiunea de isterie cuprinde toate fantasmele – nu ale celui care este sau se crede bolnav, ci ale medicului ignorant care se preface că ştie. Faptul că isteria este clasată de Willis printre maladiile minţii nu înseamnă că el face din ea o tulburare a spiritului; ci doar că îi atribuie originea unei modificări în natura, în originea şi în cel dintâi traiect al spiritelor animale.

Totuşi, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, ipohondria şi isteria vor figura, aproape fără probleme, sub emblema maladiei mintale. În 1755

Alberti publică la Halle dizertaţia *De morbis imaginariis hypochondriacorum*; iar Lieutaud, definind ipohondria prin spasm, recunoaşte că „spiritul este la fel de afectat sau şi mai afectat decât corpul; aşa se explică faptul că termenul ipohondru a devenit aproape o denumire ofensatoare, de care medicii care vor să placă evită să se folosească ™8. Cât despre isterie, Raulin nu îi atribuie mai multă realitate

organică, cel puţin în definiţia sa iniţială, înscriind-o direct într-o patologie a imaginaţiei: „Această maladie în care femeile inventează, exagerează şi repetă toate diferitele absurdităţi de care e capabilă o imaginaţie dereglată a devenit uneori epidemică şi contagioasă. ™9

Există deci două linii esenţiale de evoluţie în epoca clasică pentru isterie şi ipohondrie. Una care le apropie până la formarea unui concept comun – cel de „maladie nervoasă”; cealaltă care le deplasează semnificaţia şi suportul lor patologic tradiţional – suficient indicat prin nume –, tinzând să le integreze puţin câte puţin în domeniul maladiilor spiritului, alături de manie şi de melancolie. Dar această integrare nu s-a făcut, ca pentru manie şi melancolie, la nivelul calităţilor primitive, percepute şi visate în valorile lor imaginare. Avem de-a face cu un cu totul alt tip de integrare.

*

Medicii epocii clasice au încercat să descopere calităţile proprii isteriei şi ipohondriei. Dar ei nu au ajuns niciodată să perceapă această coerenţă, această coeziune calitativă care au dat un profil aparte maniei şi melancoliei. Toate calităţile au fost invocate în mod contradictoriu, anulându-se unele pe altele, lăsând neatinsă o problemă: ce reprezintă, în natura lor profundă, aceste două maladii.

Adesea isteria a fost percepută ca efectul unei călduri interne care răspândeşte în tot corpul o efervescenţă, o ebuliţie manifestată neîncetat în convulsii şi spasme. Această căldură nu este oare înrudită cu ardoarea amoroasă de care isteria este atât de des legată la fetele în căutare de soţ şi la

tinerele văduve? Isteria este înflăcărată prin natura sa; semnele sale trimit mai curând la o imagine decât la o maladie; această imagine a fost conturată de Jacques Ferrand la începutul secolului al XVII-lea, în toată precizia ei materială. În lucrarea sa *Maladie d'amour ou mélancolie érotique*, el recunoaşte că femeile sunt mai des înnebunite de dragoste decât bărbaţii; dar cu câtă artă ştiu să disimuleze acest lucru! „De aceea seamănă cu nişte alambicuri aşezate delicat pe pirostrii, fără ca focul să se vadă în afară, dar dacă priviţi sub alambic şi puneţi mâna pe inima femeilor, veţi găsi în ambele locuri un uriaş jăratic". 70 Admi rabilă imagine, prin greutatea ei simbolică, încărcăturile afective şi tot jocul referinţelor sale imaginare. Cu mult după Ferrand, vom regăsi tema calitativă a căldurilor umede pentru a caracteriza distilările secrete ale isteriei şi ale ipohondriei; dar imaginea se şterge în folosul unui motiv abstract. Deja la Nicolas Chesneau flacăra alambicului feminin este decolorată: „Cred că pasiunea isterică nu e o afecţiune simplă, ci că înţelegem sub acest nume mai multe suferinţe provocate de un abur malign care se ridică într-o manieră oarecare, care e corupt şi dovedeşte o efervescenţă extraordinară. Pentru alţii, dimpotrivă, căldura crescândă a ipohondrilor e complet uscată: melancolia ipohondrică este o maladie „caldă şi uscată", provocată de „umori de aceeaşi calitate" 72. Dar unii nu percep nicio căldură, nici în isterie, nici în ipohondrie: caracteristica acestor maladii ar fi dimpotrivă lâncezeala, inerţia şi o umiditate rece proprie umorilor stagnante: „Cred că aceste afecţiuni (ipohondrice şi isterice), când au o oarecare durată, depind de faptul că fibrele creierului

şi ale nervilor sunt relaxate, slabe, fără acţiune sau elasticitate; şi fluidul nervos e sărăcit şi fără putere. „3 În mod sigur, niciun text nu e o dovadă mai bună a acestei instabilităţi calitative a isteriei decât cartea lui George Cheyne, *The english Malady*: maladia nu îşi menţine, în ea, unitatea decât într-o manieră abstractă, simptomele sale sunt repartizate în regiuni calitative diferite şi atribuite unor mecanisme care aparţin fiecăreia dintre aceste regiuni. Tot ceea ce e spasm, crampă, convulsie ţine de o patologie a căldurii simbolizate de „particule sărate" şi de „aburi dăunători, înţepători sau caustici". Dimpotrivă, toate semnele psihologice sau organice ale slăbiciunii – „depresiune, sincope, inacţiune a spiritului, amorţeală letargică, melancolie şi tristeţe" – manifestă o stare a fibrelor devenite prea umede şi prea moi", desigur sub efectul umorilor reci, vâscoase şi dense care obturează glandele şi vasele, atât cele limfatice, cât şi cele sanguine. Cât despre paralizii, ele semnifică o răcire şi totodată o imobilizare a fibrelor, „o întrerupere a vibraţiilor", îngheţate oarecum în inerţia generală a solidelor.

Pe cât de uşor se organizau mania şi melancolia în registrul calităţilor, pe atât de greu îşi găsesc loc în el isteria şi ipohondria.

Medicina mişcării e cât se poate de nehotărâtă în faţa lor, analizele sale cât se poate de instabile. Era foarte clar, măcar pentru orice percepţie care nu-şi refuza propriile imagini, că mania se înrudea cu un exces de mobilitate; melancolia, dimpotrivă, cu o încetinire a mişcării. Pen

71N. Chesneau, *Observationum medicarum Ubri quinque*, Paris, 1672, cartea III, cap. XIV.

72 T.A. Murillo, *Novissima hypochondriacs melancholice curatio*, Lyon, 1672, cap. IX, pp. 88 şi urm.

73 M. Flemyng, *Neuropathia sive de morbis hypochondriacis et hystericis*, Amsterdam, 1741, pp. L-LI.

tru isterie, ca şi pentru ipohondrie, alegerea e greu de făcut. Stahl optează mai curând pentru o îngreunare a sângelui, care devine atât de abundent şi totodată atât de dens încât nu mai e capabil să circule în mod regulat prin vena portă; are tendinţa să stagneze, să se blocheze; iar criza survine „prin efortul pe care îl face pentru a-şi găsi o ieşire fie prin părţile superioare, fie prin părţile inferioare” ™. Pentru Boerhaave şi van Swieten, dimpotrivă, mişcarea isterică este datorată unei prea mari mobilităţi a tuturor fluidelor, care devin atât de uşoare, atât de inconsistente, încât sunt tulburate de cea mai mică mişcare: „În constituţiile slabe, explică van Swieten, sângele este dizolvat; abia se coagulează; serul va fi deci fără consistenţă, fără calitate; limfa îi va semăna serului şi la fel se întâmplă cu celelalte fluide pe care le furnizează acestea... Astfel, probabil că pasiunea isterică şi maladia ipohondrică – zise fără materie – depind de predispoziţiile sau de starea particulară a fibrelor”. Tocmai acestei sensibilităţi, acestei mobilităţi trebuie să-i atribuim angoasele, spasmele, durerile neobişnuite pe care le încearcă atât de uşor „fetele care au culori palide, oamenii prea dedicaţi studiului

sau meditaţiei”[345][346]. Isteria este în mod nediferenţiat mobilă sau imobilă, fluidă sau grea, pradă unor vibraţii instabile sau îngreunată de umori stagnante. Nu s-a ajuns să se descopere stilul propriu al mişcărilor sale.

Aceeaşi imprecizie în analogiile chimice; pentru Lange, isteria este un produs de fermentaţie, mai exact al fermentaţiei „sărurilor, împinse în diferite părţi ale corpului”, cu „umori care se găsesc acolo”.76 Pentru alţii, ea e de natură alcalină. Ettmüller, în schimb, crede că suferinţele de acest gen se înscriu într-o suită de reacţii acide; „cauza lor apropiată este cruditatea acidă a stomacului; chilul fiind acid, calitatea sângelui devine proastă; el nu mai furnizează spirite; limfa este acidă, bila fără putere; genul nervos resimte iritaţie, iar drojdia digestivă, viciată, este mai puţin volatilă şi prea acidă” 77. Vindet încearcă să reconstituie în legătură cu „aburii de care suferim” o dialectică a alcaliilor şi acizilor, ale căror mişcări şi întâlniri violente, în creier şi în nervi, provoacă semnele isteriei şi ipohondriei. Anumite spirite animale deosebit de fine ar fi formate din săruri alcaline care se mişcă în mare viteză şi se transformă în vapori atunci când au atins o prea mare rarefiere; dar există alţi aburi care sunt acizi volatilizaţi; eterul le dă destulă mişcare pentru a-i duce în creier şi în nervi unde „întâlnind alcaliile, provoacă suferinţe infinite” 78.

Ciudată instabilitate calitativă a acestor boli isterice şi ipohondrice, ciudată confuzie a

345 Stahl, Theoria medica vera, de malo hypochondriaco, pp. 447 și urm.

346 Viridet, Dissertation sur les vapeurs, Paris, 1716, pp. 50-62.

proprietăţilor lor dinamice şi a secretului chimiei lor. Pe cât de simplă părea lectura maniei şi melancoliei în orizontul calităţilor lor, pe atât de ezitantă pare descifrarea acestor boli. Fără îndoială, acest peisaj imaginar al calităţilor, care a fost decisiv pentru constituirea cuplului manie-melancolie, a rămas secundar în istoria isteriei şi a ipohondriei, în care n-a jucat probabil decât rolul unui decor mereu reînnoit. Înaintarea isteriei nu s-a făcut, ca pentru manie, prin calităţile obscure ale lumii reflectate într-o imaginaţie medicală. Spaţiul din care şi-a luat dimensiunile e de altă natură: e acela al corpului, în coerenţa valorilor sale organice şi a valorilor sale morale.

*

De obicei, onoarea de a fi eliberat isteria de vechile mituri ale deplasărilor uterine le revine lui Le Pois şi Willis. Liebaud, traducând – sau mai degrabă adaptând – în secolul al XVII-lea cartea lui Marinello, încă mai accepta, în ciuda unor restricţii, ideea unei mişcări spontane a uterului; dacă se mişcă „e pentru a se simţi mai în largul său; nu înseamnă că o face din prudenţă, prin comandă sau stimul animal, ci printr-un instinct natural, pentru a conserva sănătatea şi pentru a avea plăcerea a ceva delectabil”. Fără îndoială, nu i se mai recunoaşte facultatea de a-şi schimba locul şi de a parcurge corpul, făcându-l să tresară după voia mişcărilor sale, căci este „strâns anexat”, prin col, prin ligamente, vase, în sfârşit prin membrana peritoneului; şi totuşi îşi poate schimba locul: „Uterul, aşadar, deşi e atât de strâns legat de părţile pe care le-am descris încât nu-şi poate schimba locul, cel mai adesea îşi schimbă poziţia şi face mişcări destul de impetuoase şi ciudate în corpul

femeii. Aceste mişcări sunt diferite – urcare, coborâre, convulsii, rătăcire, procidenţă. El urcă spre ficat, splină, diagramă, stomac, piept, inimă, plămân, gât şi cap”. 79 Medicii epocii clasice vor refuza aproape în unanimitate o asemenea explicaţie.

Încă de la începutul secolului al XVII-lea. Le Pois va putea scrie, referindu-se la convulsiile isterice: *Eorum omnium unum capul esse parentem, idque non per sympathiam, sed per idiopathiam* [Numai capul este la originea tuturor acestora, şi asta nu prin afinitate, ci prin idiopatie]. Mai precis, ele îşi au originea într-o acumulare a fluidelor spre partea posterioară a craniului: „Aşa cum se creează un râu din întâlnirea a numeroase vase mici, care se reunesc pentru a-l forma, tot astfel din sinusurile care se află la suprafaţa creierului şi se termină în partea posterioară a capului

79 Liebaud, *Trois livres des maladies et infirmités des femmes*, 1609, p. 380.

se adună lichidul din cauza poziţiei înclinate a capului. Căldura părţilor face atunci ca lichidul să se încălzească, odată atins punctul de origine al nervilor…” 8° Willis, la rândul său, face o critică minuţioasă a explicaţiei uterine: mai ales de afecţiunile creierului şi ale genului nervos „depind toate tulburările şi neregularităţile care afectează mişcările sângelui în această maladie „/ Totuşi, toate aceste analize n-au abolit de la sine tema unei legături esenţiale între isterie şi uter. Dar această legătură este altfel concepută: nu mai e gândită ca traiectoria unei deplasări reale prin corp, ci ca un fel de propagare surdă prin căile organismului şi proximităţile funcţionale. Nu se poate spune că sediul

maladiei a devenit creierul, nici că Willis a făcut posibilă o analiză psihologică a isteriei. Dar creierul joacă ac-m rolul de releu şi de distribuitor al unei boli a cărei origine e visceralã: uterul e cel care o provoacă, la fel ca şi celelalte viscere.82 Până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, până la Pinel, uterul şi mitra vor rămâne prezente în patologia isteriei83, dar graţie unui privilegiu de difuzare prin umori şi nervi, şi nu printr-un prestigiu aparte al naturii lor.

Stahl justifică paralelismul dintre isterie şi ipohondrie printr-o curioasă apropiere între fluxul menstrual şi hemoroizi. El explică, în analiza pe care o face mişcărilor spasmodice, că boala isterică este o durere destul de violentă, „însoţită de tensiune şi de compresie, care se face simţită în principal la ipohondri”. Se numeşte boală ipohondrică atunci când îi atacă pe bărbaţii „la care natura face efort să se debaraseze de excesul de sânge prin vărsături sau hemoroizi”; se numeşte boală isterică atunci când atacă femeile la care „ciclul menstruaţiilor nu e cel care ar trebui să fie. Totuşi, nu există o diferenţă esenţială între cele două afecţiuni” Opinia lui Hoffmann e foarte apropiată, în ciuda multor diferenţe teoretice. *Cauza* isteriei este în mitră – relaxare şi slăbire – dar *sediul* bolii trebuie căutat, ca şi pentru ipohondrie, în stomac şi în intestin; sângele şi umorile vitale încep să stagneze „în învelişurile membranoase şi nervoase ale intestinelor”; urmează tulburări în stomac, care de aici se răspândesc în tot corpul. Chiar în centrul organismului, stomacul serveşte drept releu şi difuzează bolile care vin din cavităţile interioare şi subterane ale corpului: „Nu e nicio îndoială că afecţiunile spasmodice pe

80 C. Piso, *Observationes*, 1618, reeditate în 1733 de Boerhaave, secţiunea II, § 2, cap. VII, p. 144.

81 Willis, „De Affectionibus hystericis”, *Opera*, I, p. 635.

82 Id., „De Morbis convulsivis”, *Opera*, I, p. 536.

83 Pinel clasifică isteria printre nevrozele naşterii (*Nosographie philosophique*).

84 Stahl, loc. cit., p. 453.

care le resimt ipohondrii şi istericii îşi au sediul în părţile nervoase şi mai ales în membranele stomacului şi intestinelor de unde sunt comunicate, prin nervul intercostal, la cap, la piept, la rinichi, la ficat şi la toate organele principale ale corpului”. 85

Rolul pe care Hoffmann îl atribuie intestinelor, stomacului, nervului intercostal este semnificativ pentru maniera în care e pusă problema în epoca clasică. Nu este vorba atât de a scăpa de vechea localizare uterină, cât de a descoperi principiul şi căile urmate de o boală diferită, polimorfă şi, astfel, dispersată în tot corpul. Trebuie explicată o boală care poate atinge tot atât de bine capul şi picioarele, se poate traduce într-o paralizie sau în mişcări dezordonate, poate antrena catalepsia sau insomnia, pe scurt o boală care parcurge spaţiul corporal cu o asemenea rapiditate şi graţie unor asemenea viclenii încât e virtual prezentă în tot corpul.

Inutil să insistăm asupra schimbării de orizont medical care a avut loc între Marinello şi Hoffmann. Nu mai rămâne nimic din acea faimoasă mobilitate atribuită uterului, care figurase în mod constant în tradiţia hipocratică. Nimic, poate cu excepţia unei anumite teme care apare cu atât mai bine acum cu cât nu mai face parte dintr-o singură teorie medicală, ci

persistă nemodificată în succesiunea conceptelor speculative şi a schemelor explicaţiei. Această temă este aceea a unei perturbări dinamice a spaţiului corporal, a unei creşteri a puterilor inferioare, care, prea multă vreme constrânse şi oarecum congestionate, intră în agitaţie, încep să se frământe şi sfârşesc prin a-şi răspândi dezordinea – cu sau fără intermedierea creierului – în tot corpul. Această temă a rămas aproape imobilă până la începutul secolului al XVIII-lea, în ciuda reorganizării complete a conceptelor fiziologice. Şi, lucru ciudat, tocmai în cursul secolului al XVIII-lea, fără să fi avut loc vreo răsturnare teoretică sau experimentală în patologie, tema se va modifica brusc, îşi va schimba sensul – unei dinamici a spaţiului corporal îi va fi substituită o morală a sensibilităţii. Atunci, şi numai atunci, noţiunile de isterie şi de ipohondrie vor *vira* şi vor intra definitiv în l-mea nebuniei.

Trebuie să încercăm acum să restituim evoluţia temei, în fiecare dintre cele trei etape ale sale:

1. O dinamică a penetrării organice şi morale;
2. O fiziologie a continuităţii corporale;
3. O etică a sensibilităţii nervoase.

Dacă spaţiul corporal este perceput ca un ansamblu solid şi continuu, mişcarea dezordonată a isteriei şi a ipohondriei nu va putea proveni decât

85 Hoffman, *Medicina rationalis sistematica*, vol. IV, *pars tertia*, p. 10.

dintr-un element căruia extrema sa fineţe şi permanenta sa mobilitate îi permit să pătrundă în locul ocupat de solidele înseşi. Cum spune Highmore, spiritele animale „din cauza subţirimii lor pot penetra chiar corpurile cele mai dense şi mai compacte… iar

din cauza activităţii lor pot penetra întregul microcosm într-o singură clipă” 86. Spiritele, dacă mobilitatea lor e exagerată, dacă penetraţia se face în dezordine şi într-o manieră intempestivă, în toate părţile corpului cărora nu le sunt destinate, provoacă nenumărate semne de tulburări. Isteria, pentru Highmore ca şi pentru Willis, adversarul său, şi deopotrivă pentru Sydenham, este maladia unui corp devenit penetrabil în mod nediferenţiat la toate eforturile spiritelor, în aşa fel încât ordinii interne a organelor i se substituie spaţiul incoerent al maselor supuse în mod pasiv la mişcarea dezordonată a spiritelor. Acestea „se îndreaptă în mod impetuos şi în prea mare cantitate în cutare sau cutare parte, provoacă spasme sau chiar durere şi tulbură funcţia organelor, atât a celor pe care le abandonează, cât şi a celor asupra cărora se îndreaptă, şi unele şi celelalte neîntârziind să fie puternic deteriorate de această distribuţie inegală a spiritelor care este în întregime contrară legilor economiei animale „7. Corpul isteric este astfel oferit acestui *spirituum ataxia* [dezordinea spiritelor] care, în afara oricărei legi organice şi a oricărei necesităţi funcţionale, poate pune stăpânire succesiv pe toate spaţiile disponibile ale corpului.

Efectele variază în funcţie de regiunile atinse, iar boala, nediferenţiată încă la sursa pură a mişcării sale, capătă figuri diverse după spaţiile pe care le traversează şi după suprafeţele la al căror nivel ajunge: „Fiind acumulate în pântece, ele trec toate, cu impetuozitate, spre muşchii laringelui şi ai faringelui, produc spasme pe toată întinderea pe care o parcurg şi provoacă în pântece o umflătură asemănătoare cu o sferă uriaşă”. Ceva mai sus, afecţiunea isterică,

„trecând în colon şi în regiunea aflată sub cavitatea inimii, provoacă o durere insuportabilă care seamănă cu pasiunea iliacă”. Cu cât urcă mai mult, boala trece în „părţile vitale şi provoacă o atât de violentă palpitaţie a inimii încât bolnavul e convins că cei de faţă aud zgomotul pe care-l face i-nima lovindu-se de coaste”. În sfârşit, dacă atacă „partea exterioară a capului, între craniu şi pericraniu, rămânând fixată într-un singur loc, afecţiunea isterică provoacă o durere insuportabilă însoţită de vărsături abundente...” 88 Fiecare parte a corpului determină de la sine şi prin natura ei proprie forma simptomului care urmează să se producă. Isteria apare astfel drept cea

86 Highmore, loc. cit.

87 Sydenham, „Dissertation sur l’affection hystérique”, în *Médecine pratique*, trad. Jault, pp. 400 – 401.

88 *Ibid.*, pp. 395 – 396.

mai reală şi cea mai înşelătoare dintre boli; reală pentru că se bazează pe o mişcare a spiritelor animale; dar şi iluzorie, pentru că dă naştere unor simptome care par provocate de o tulburare inerentă a organelor, când de fapt ele sunt doar forma luată la nivelul acestor organe de o tulburare centrală sau mai curând generală; este dereglarea mobilităţii interne care, la suprafaţa corpului, ia aspectul unui simptom regional. Realmente atins de mişcarea dezordonată şi excesivă a spiritelor, organul îşi imită propria maladie; pornind de la un viciu al mişcării în spaţiul interior, el mimează o tulburare care i-ar aparţine; astfel, isteria „imită aproape toate maladiile care se abat asupra speciei umane, căci, în orice parte a corpului ar

ajunge, produce imediat simptomele proprii acelei părţi, iar dacă medicul nu are destulă perspicacitate şi experienţă, se va înşela cu uşurinţă şi va atribui unei maladii esenţiale şi proprii uneia sau alteia dintre părţi simptome care depind numai de afecţiunea isterică” 89: viclenii ale unei boli care, parcurgând spaţiul corporal sub forma omogenă a mişcării, se manifestă sub chipuri distincte; dar specia, aici, nu este esenţă; e un simulacru al corpului.

Cu cât spaţiul interior e mai uşor penetrabil, cu atât mai frecventă va fi isteria, iar aspectele sale mai numeroase; dar dacă trupul este robust şi rezistent, dacă spaţiul interior este dens, organizat şi foarte eterogen în diferitele sale regiuni, simptomele isteriei sunt rare, iar efectele sale vor rămâne simple. Nu tocmai astfel se deosebesc isteria feminină de cea masculină sau, dacă vrem, isteria de ipohondrie. De fapt nici simptomele, nici chiar cauzele nu formează principiul de deosebire a maladiilor, ci doar soliditatea spaţială a corpului, şi, ca să spunem aşa, densitatea peisajului interior: „Dincolo de omul pe care l-am putea numi exterior şi care este compus din părţi care ţin de simţuri, există un om interior format din sistemul spiritelor animale şi care nu poate fi văzut decât cu ochii minţii. Aceasta din urmă, strâns legată şi, ca să spunem aşa, unită cu constituţia corporală, este mai mult sau mai puţin afectată, după cum principiile care formează organismul uman au primit mai multă sau mai puţină robusteţe de la natură. De aceea această maladie atacă mult mai multe femei decât bărbaţi, pentru că ele au o constituţie mai delicată, mai puţin robustă, pentru că duc o viaţă mai uşoară şi sunt obişnuite cu voluptăţile şi comodităţile

vieţii şi cu lipsa suferinţei". Şi, chiar în acest text, densitatea spaţială dezvăluie unul dintre sensurile sale; acela că ea este şi o densitate morală; rezistenţa organelor la penetraţia dezordonată a spiritelor nu reprezintă probabil decât unul şi acelaşi lucru cu această forţă a sufletului care face să domnească ordinea în gânduri şi în dorinţe. Acest spaţiu interior devenit permeabil şi poros nu e, la

89 *Ibid.*, p. 394.

urma urmei, decât relaxarea inimii. Ceea ce explică de ce atât de puţine femei ajung isterice dacă sunt obişnuite cu o viaţă dură şi laborioasă, şi de ce înclină ele atât de puternic să devină isterice când duc o existenţă uşoară, leneşă, luxoasă şi relaxată sau dacă vreo tristeţe le descurajează: „Când femeile mă consultă asupra unei maladii a cărei natură nu o pot determina, le întreb dacă suferinţa de care se plâng nu le încearcă atunci când sunt triste;... dacă mărturisesc că da, sunt absolut sigur că maladia lor este o afecţiune isterică". 9°

Şi iată, într-o nouă formulă, vechea intuiţie morală care făcuse din mitră, de la Hipocrate la Platon, un animal viu şi veşnic mobil, şi distribuise ordinea spaţială a mişcărilor sale; această intuiţie percepea în isterie agitaţia incoercibilă a dorinţelor la aceia care nu au posibilitatea de a le satisface, nici forţa de a le stăpâni; imaginea organului feminin urcând până la piept şi la cap dădea o expresie mitică unei răsturnări a marii tripartiţii platonice şi a ierarhiei care trebuie să-i fixeze imobilitatea. La Sydenham, la discipolii lui Descartes, intuiţia morală e identică; dar peisajul spaţial în care se exprimă s-a schimbat; ordinii verticale şi hieratice a lui Platon i-a

luat locul un volum care este parcurs de mişcări neîncetate a căror dezordine nu e tocmai o răsturnare de jos în sus, ci un vârtej fără lege într-un spaţiu răvăşit. Acest „corp interior” pe care Sydenham încerca să-l pătrundă cu „ochii minţii” nu este corpul obiectiv care se oferă privirii palide a unei observări neutralizate; el este locul unde vin să se întâlnească o anumită manieră de a imagina corpul, de a-i descifra mişcările interioare şi o anumită manieră de a investi în el valori morale. Devenirea se împlineşte, lucrarea are loc la nivelul acestei *percepţii etice*. În ea vin să se încline şi să se îndoaie imaginile, mereu mlădioase, ale teoriei medicale; tot în ea marile teme morale ajung să-şi formuleze şi, puţin câte puţin, să-şi modifice figura iniţială.

Acest corp penetrabil trebuie totuşi să fie un corp continuu. Dispersarea bolii în organe nu e decât reversul unei mişcări de propagare care îi permite să treacă de la unul la altul şi să le afecteze pe toate în mod succesiv. Dacă bolnavul ipohondru sau isteric are un corp poros, separat de el însuşi, slăbit de invazia bolii, această invazie nu se poate face decât datorită suportului unei anumite continuităţi spaţiale. Corpul în care circulă maladia trebuie să aibă alte proprietăţi decât corpul în care apar simptomele dispersate ale bolnavului.

90 *Ibidem*.

Problemă care obsedează medicina secolului al XVIII-lea. Problemă care va face din ipohondrie şi din isterie maladiile „genului nervos”, adică maladii *idiopatice* ale agentului general al tuturor *simpatiilor*.

Fibra nervoasă este dotată cu proprietăţi remarcabile, care îi permit să asigure integrarea

elementelor celor mai eterogene. Nu e oare de mirare că, însărcinaţi să transmită impresiile cele mai diverse, nervii sunt pretutindeni şi în toate organele de aceeaşi natură? „Nervul a cărui deschidere în fundul ochiului îi conferă calitatea de a percepe impresia unei materii atât de subtile ca lumina şi cel care, în organul auzului, devine sensibil la vibraţiile corpurilor sonore, nu se deosebesc cu nimic prin natura lor de cei care servesc unor senzaţii mai rudimentare, c-m ar fi pipăitul, gustul, mirosul. ™1 Această identitate de natură, sub funcţii diferite, asigură posibilitatea unei comunicări între organele cele mai îndepărtate ca loc, cele mai neasemănătoare din punct de vedere fiziologic: „Această omogenitate în nervii animalului, alături de comunicaţiile multiplicate pe care le păstrează împreună, (…) stabileşte între organe o armonie care adesea face să participe una sau mai multe părţi la afecţiunile acelora care sunt lezate”. 92 Dar încă şi mai admirabil este că o fibră nervoasă poate în acelaşi timp să poarte incitarea mişcării voluntare şi impresia lăsată asupra organelor de simţ. Tissot concepe această neţionare dublă în una şi aceeaşi fibră ca o combinaţie între o mişcare *ondulatorie*, pentru incitarea voluntară („este mişcarea unui fluid închis într-un rezervor suplu, de exemplu într-o vezică pe care aş strânge-o şi din care ar ieşi lichidul printr-un tub”), şi o mişcare *corpusculară*, pentru senzaţie („este mişcarea unei serii de bile de fildeş”). Astfel, senzaţia şi mişcarea se pot produce concomitent în acelaşi nerv93; orice tensiune sau orice relaxare în fibră va modifica şi mişcările, şi senzaţiile, cum se poate constata în toate maladiile de nervi94.

Şi totuşi, în ciuda tuturor acestor virtuţi unificatoare ale sistemului nervos, e oare sigur că putem explica, prin reţeaua reală a fibrelor sale, coeziunea tulburărilor atât de diverse care caracterizează isteria sau ipohondria? Cum să imaginăm legătura între semnele care de la un capăt la celălalt al corpului trădează prezenţa unei afecţiuni nervoase? Cum să explicăm, prin ce fel de linie de înlănţuire, că la anumite femei „delicate şi foarte sensibile" un parfum ameţitor, sau povestirea prea vie a unui eveniment tragic, sau vederea unei lupte fac o asemenea impresie încât „ele cad în sincopă sau au convulsii"? 95 Am încerca în zadar:

91 Pressavin, *Nouveau traité des vapeurs*, Lyon, 1770, pp. 2 – 3.

92 *Ibid.*, p. 3.

93 Tissot, *Traité des nerfs*, vol. I, partea a II-a, pp. 99 – 100.

94 *Ibid.*, pp. 270 – 292.

95 Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, I, p. 24.

nicio legătură precisă a nervilor; nicio cale trasată de la început; ci doar o acţiune la distanţă, care e mai degrabă de ordinul unei solidarităţi fiziologice. Aceasta pentru că diferitele părţi ale corpului posedă o facultate „foarte determinată care este fie generală, şi se întinde la tot sistemul economiei animale, fie particulară, adică se exercită în principal asupra anumitor părţi „6. Această proprietate foarte diferită „atât de facultatea de a simţi, cât şi de aceea de a se mişca" permite organelor să intre în corespondenţă, să sufere împreună, să reacţioneze la o excitaţie totuşi îndepărtată: este vorba de simpatie. De fapt, Whytt nu reuşeşte nici să

izoleze simpatia în ansamblul sistemului nervos, nici să o definească strict în raport cu sensibilitatea şi cu mişcarea. Simpatia nu există în organe decât în măsura în care e primită în ele prin intermediul nervilor; ea e cu atât mai marcată cu cât mobilitatea nerviloe mai mare şi în acelaşi timp este una dintre formele sensibilităţii: „Orice simpatie, orice consens implică un sentiment şi, în consecinţă, nu poate exista decât prin mijlocirea nervilor, care sunt singurele instrumente cu ajutorul cărora se produce senzaţia. „8 Dar sistemul nervos nu mai e invocat aici pentru a explica transmiterea exactă a unei mişcări sau a unei senzaţii, ci pentru a justifica, în ansamblul şi în masa lui, sensibilitatea corpului faţă de propriile fenomene şi faţă de acest ecou pe care şi-l face singur prin intermediul volumelor spaţiului său organic.

Maladiile de nervi sunt esenţialmente tulburări ale simpatiei; ele presupun o stare de alertă generală a sistemului nervos care face fiecare organ susceptibil de a intra în simpatie cu oricare altul: „Într-o asemenea stare de sensibilitate a sistemului nervos, pasiunile sufletului, greşelile de regim, alternările dese de cald şi frig sau de încărcare şi umiditate a atmosferei vor face să se nască foarte uşor simptomele patogene; astfel încât cu o asemenea constituţie nu va exista niciodată o sănătate solidă sau care să fie constantă; ci de cele mai multe ori va fi resimţită o succesiune continuă de dureri mai mult sau mai puţin puternice”. 99 Desigur, această sensibilitate exacerbată este compensată de zone de insensibilitate şi oarecum inerte; în general, bolnavii isterici sunt cei la care această sensibilitate internă e cea mai rafinată, ipohondrii o au, dimpotrivă, relativ

tocită. Bineînţeles, femeile aparţin primei categorii: mitra nu e oare, alături de creier, organul care întreţine cele mai multe relaţii cu ansamblul organismului? E suficient să citǎm „vărsăturile care în general însoţesc inflamarea mitrei; greţurile, pofta dereglată care vin după momentul procreării; contracţia diafragmei şi a muşchilor abdominali

96 *Ibid.*, p. 23.

97 *Ibid.*, p. 51.

98 *Ibid.*, p. 50.

99 *Ibid.*, pp. 126 – 127.

În timpul naşterii; durerea de cap; căldura şi durerile spatelui, colicile intestinelor, care se fac simţite când se apropie momentul menstruaţiei”[347][348]. Tot corpul feminin este brăzdat de drumurile obscure, dar ciudat de directe, ale acestor rezonanţe; e întotdeauna într-o imediată complicitate cu el însuşi, ajungând să formeze pentru simpatii un fel de loc privilegiat absolut; de la o extremitate la alta a spaţiului său organic, el închide o perpetuă posibilitate de isterie. Sensibilitatea simpatică a organismului ei, care radiază în tot corpul, condamnă femeia la aceste maladii de nervi numite aburi. „Femeile, la care sistemul are în general mai multă mobilitate decât la bărbaţi, sunt mai expuse maladiilor nervoase, care le afectează astfel într-o măsură mai mare”. ioi iar Whytt garantează că a fost martor că „durerea de dinţi îi provoca unei tinere femei ai cărei nervi erau slabi convulsii şi o insensibilitate care durau mai multe ore şi reîncepeau când durerea

347 Ibid., p. 47.

348 Ibid., pp. 166-167.

102 Tissot, Traité des nerfs, vol. I, partea a II-a, p. 274.

devenea mai acută”.

Maladiile de nervi sunt maladii ale continuităţii corporale. Un corp foarte apropiat de el însuşi, prea intim în fiecare dintre părţile sale, un spaţiu organic care este, oarecum, în mod ciudat, îngustat: iată ce a devenit acum teama comună isteriei şi ipohondriei; apropierea corpului de el însuşi capătă, la unii, aspectul unei imagini precise, prea precise: cum e celebra „stafidire a genului nervos” descrisă de Pomme. Asemenea imagini maschează problema, dar nu o suprimă, şi nu împiedică deloc continuarea cercetării.

*

Această simpatie e oare, în esenţă, o proprietate ascunsă în fiecare organ – acel „sentiment” despre care vorbea Cheyne – sau o propagare reală de-a lungul unui element intermediar? Iar proximitatea patologică ce caracterizează maladiile nervoase înseamnă exacerbare a acestui sentiment sau mobilitate mai mare a corpului interstiţial?

Lucru curios, dar caracteristic fără îndoială pentru gândirea medicală în secolul al XVIII-lea, în epoca în care fiziologii se străduiesc să delimiteze cât mai precis funcţiile şi rolul sistemului nervos (sensibilitate şi iritabilitate; senzaţie şi mişcare), medicii utilizează confuz aceste naţiuni în unitatea indistinctă a percepţiei patologice, articulându-le după o cu totul altă schemă decât cea propusă de fiziologie.

Între sensibilitate şi mişcare nu se face distincţie. Tissot arată cum copilul e mai sensibil decât oricine, pentru că totul în el e mai uşor şi mai mobil102; iritabilitatea, în sensul în care Haller înţelegea o proprietate a fibrei nervoase, e confundată cu iritaţia,

înţeleasă ca stare patologică a unui organ provocată de o excitaţie prelungită. Se va admite deci că maladiilenervoase sunt stări de iritaţie legate de mobilitatea excesivă a fibrei. „Întâlnim uneori persoane la care cel mai mărunt prilej de mişcare provoacă mişcări mult mai considerabile decât acelea produse la persoane sănătoase; ele nu pot suporta nici cea mai mică impresie exterioară. Cel mai mic sunet, lumina cea mai slabă antrenează simptome extraordinare.”! °3 În această ambiguitate voit păstrată a noţiunii de iritaţie, medicina de la sfârşitul secolului al XVIII-lea poate într-adevăr arăta continuitatea între predispoziţie (iritabilitatea) şi evenimentul patologic (iritaţia); dar ea poate de asemenea să menţină totodată tema unei tulburări specifice unui organ care resimte, dar într-o singularitate care îi e proprie, un prejudiciu general (însăşi sensibilitatea caracteristică organului e cea care asigură această comunicare, dincolo de orice, discontinuă) şi ideea unei propagări în organism a aceleiaşi tulburări care îl poate afecta în fiecare dintre părţile sale (mobilitatea fibrei e cea care asigură această continuitate, în ciuda formelor diverse pe care le ia în organe).

Dar dacă noţiunea de „fibră iritată” are tocmai acest rol de confuzie concertată, ea permite, pe de altă parte, în patologie, o distincţie decisivă. Pe de o parte, bolnavii de nervi sunt cei mai iritabili, cu alte cuvinte cei mai sensibili: subţirime a fibrei, delicateţe a organismului, dar şi suflet uşor impresionabil, inimă neliniştită, simpatie prea vie pentru tot ce se întâmplă în jur. Acest fel de rezonanţă universală – senzaţie şi mobilitate în acelaşi timp – constituie cea dintâi

determinare a maladiei. Femeile care au „fibra plăpândă”, care în lenea lor cad pradă cu uşurinţă mişcărilor vii ale propriei imaginaţii, sunt mai des atinse de boli de nervi decât bărbatul, „mai robust, mai uscat, mai asprit de munci”! °4. Dar acest exces de iritare are particularitatea că, în vivacitatea sa, atenuează, şi sfârşeşte uneori prin a stinge, senzaţiile sufletului; ca şi cum sensibilitatea organului nervos însuşi ar depăşi capacitatea sufletului de a simţi şi ar confisca în profitul său multitudinea de senzaţii pe care le suscită extrema sa mobilitate; sistemul nervos „e într-o asemenea stare de iritaţie şi de reacţie încât e incapabil să transmită sufletului ceea ce resimte; toate atributele îi sunt deranjate; nu le mai poate descifra”. Astfel se conturează ideea unei sensibilităţi care nu este senzaţie şi a unei relaţii inverse între această delicateţe, care e deopotrivă a sufletului şi a corpului, şi un anume somn al senzaţiei care împiedică tulburările nervoase să ajungă până la suflet. inconştienţa istericului nu este decât reversul sensibilităţii sale. iată relaţia – pe care noţiunea de simpatie nu o putea defini – care a fost adusă de acest concept de iritabilitate, atât de puţin elaborat totuşi şi atât de confuz încă în gândirea patologilor.

103 *Ibid.*, p. 302.

104 *Ibid.*, pp. 278 – 279.

105 *Ibid.*, pp. 302 – 303.

Dar chiar prin acest fapt semnificaţia morală a „maladiilor nervoase” se modifică profund. Atâta vreme cât bolile de nervi fuseseră asociate cu mişcările organice ale părţilor inferioare ale corpului (chiar pe drumurile multiple şi confuze ale simpatiei), ele se situau în interiorul unei anumite etici a dorinţei:

întruchipau revanşa unui corp rudimentar; îmbolnăvirea venea dintr-o prea mare violenţă. De acum înainte îmbolnăvirea vine din prea multă simţire; individul suferă dintr-o solidaritate excesivă cu toate fiinţele din lumea înconjurătoare. Bolnavul nu mai e forţat de natura sa secretă; e doar victima a tot ceea ce, la suprafaţa lumii, solicită corpul şi sufletul.

Şi mai ales, e mai inocent şi totodată mai vinovat. Mai inocent, pentru că e antrenat, prin întreaga iritare a sistemului nervos, într-o inconştienţă cu atât mai mare cu cât e mai bolnav. Dar şi mai vinovat, pentru că toate lucrurile de care s-a ataşat în lume, viaţa pe care a dus-o, afecţiunile pe care le-a avut, pasiunile şi imaginaţiile pe care, cu prea multă complezenţă, le-a cultivat, se topesc în iritaţia nervilor, găsindu-şi acolo şi efectul lor natural, şi pedeapsa lor morală. Întreaga viaţă sfârşeşte prin a fi judecată după acest grad de iritaţie: abuzul de lucruri nenaturale –, viaţa sedentară a oraşelor, lectura romanelor, spectacolele de teatruw, zelul nemăsurat pentru ştiinţe[349], „pasiunea prea vie pentru sex sau acest obicei prost, tot atât de condamnabil pe plan moral pe cât de dăunător pe plan fizic” i09. Inocenţa bolnavului nervos care nici măcar nu mai simte iritaţia

---

3491 06 Cu alte cuvinte, aerul, alimentele și băuturile; somnul și veghea; odihna și mișcarea; excrețiile și retențiile, pasiunile (cf. între alții Tissot, Traité des nerfs, II, 1, pp. 3-4).

107 Cf. Tissot, Essai sur les maladies des gens du monde.

108 Pressavin, Nouveau traité des vapeurs, pp. 15-55, pp. 222-224.

109 Ibid., p. 65.

110 Mercier, Tableau de Paris, Amsterdam, 1783, III, p. 199.
111 Cf. Broussais, De l'irritation et de la folie, ed. a II-a, 1839.

nervilor săi nu este în fond decât pedeapsa dreaptă a unei culpabilităţi mai profunde: aceea care l-a făcut să prefere lumea în locul naturii. „Cumplită stare!... Este supliciul tuturor sufletelor efeminate pe care lipsa de acţiune le-a aruncat în voluptăţi periculoase şi care, pentru a se sustrage lucrărilor impuse de natură, au îmbrăţişat toate fantomele opiniei... Astfel bogaţii sunt pedepsiţi pentru deplorabila utilizare a averii lor". n0

Iată-ne la începutul secolului al XIX-lea: iritabilitatea fibrei îşi va avea destinul fiziologic şi patologic. În Ceea ce lasă deocamdată în domeniul bolilor de nervi e, dincolo de toate, ceva foarte important.

Aceasta este, pe de o parte, asimilarea completă a isteriei şi a ipohondriei cu maladiile mintale. Prin distincţia capitală între sensibilitate şi senzaţie ele intră în acest domeniu al neraţiunii despre care am văzut că era caracterizat de momentul esenţial al greşelii şi al visului, adică de orbire. Atâta vreme cât aburii erau convulsii sau ciudate comunicaţii simpatice de-a lungul şi de-a latul corpului, deşi duceau la leşin şi la pierderea cunoştinţei, nu era vorba de nebunie. Dar când spiritul devine orb chiar la excesul sensibilităţii sale – atunci apare nebunia.

Dar, pe de altă parte, iritabilitatea fibrei îi conferă nebuniei un întreg conţinut de culpabilitate, de sancţiune morală, de dreapta pedeapsă, care nu era deloc propriu experienţei clasice. Ea adaugă neraţiunii toate aceste noi valori: în loc să facă din orbire condiţia de posibilitate a tuturor manifestărilor nebuniei, ea o descrie ca *efectul psihologic al unei vini morale*. Şi astfel se vede compromis ceea ce era esenţial în experienţa neraţiunii. Ceea ce era orbire va

deveni inconştienţă, ceea ce era greşeală va deveni vină; şi tot ceea ce în nebunie desemna paradoxala manifestare a nonfiinţei va deveni pedeapsa naturală a unui rău moral. Pe scurt, toată această ierarhie verticală care constituia structura nebuniei clasice, începând cu ciclul cauzelor materiale şi până la transcendenţa delirului, acum se va răsturna şi se va repartiza pe suprafaţa unui domeniu pe care îl vor ocupa împreună, şi în curând şi-l vor contesta, psihologia şi morala.

„Psihiatria ştiinţifică" a secolului al XÂX-lea a devenit posibilă.

Originea sa se află în aceste „boli de nervi" şi în aceste „isterii", care foarte repede îi vor inspira ironia.

Capitolul îv

MEDICI ŞI BOLNAVI

Gândirea şi practica medicală nu au, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, unitatea sau măcar coerenţa pe care le cunoaştem acum. Lumea vindecării se organizează după principii care îi sunt, într-o oarecare măsură, specifice şi pe care teoria medicală, analiza fiziologică, însăşi observarea simptomelor nu le controlează totdeauna cu exactitate. Spitalizarea şi internarea – am văzut deja care era independenţa lor faţă de medicină; dar chiar în medicină, teoria şi terapeutica nu comunică decât într-o imperfectă reciprocitate.

Într-un fel, universul terapeutic rămâne mai solid, mai stabil, mai ataşat de structurile sale, mai puţin labil în dezvoltările sale, mai puţin pregătit pentru o re-noire radicală. Şi ceea ce fiziologia a putut descoperi că orizonturi noi prin Harvey, Descartes şi

Willis n-a antrenat, în tehnicile de medicaţie, invenţii de ordin echivalent.

În primul rând, mitul panaceului încă n-a dispărut complet. Totuşi ideea universalităţii în efectele unui remediu începe să-şi schimbe sensul către sfârşitul secolului al XVII-lea. În cearta antimoniului, se afirma (sau nega) încă o anumită virtute aparţinând unui corp, şi care ar fi capabilă să acţioneze direct asupra răului; în panaceu acţionează natura însăşi şi şterge tot ceea ce aparţine contranaturii. Dar curând disputele antimoniului sunt urmate de discuţiile despre opiu, utilizat într-un mare n-măr de afecţiuni şi în mod special în „maladiile capului”. Lui Whytt nu-i ajung cuvintele pentru a-i celebra meritele şi eficacitatea când e utilizat împotriva bolilor de nervi: opiul slăbeşte „facultatea de a simţi proprie nervilor” şi, în consecinţă, diminuează „acele dureri, acele mişcări neregulate, acele spasme prilejuite de o iritaţie extraordinară”; este foarte util pentru toate agitaţiile, toate convulsiile; se recomandă cu succes împotriva „slăbiciunii, oboselii şi căscatului provocate de menstruaţiile prea abundente”, ca şi în „colica gazoasă”, obturaţia plămânilor, flegmă şi „asbnul spasmodic propriu-zis”. Pe scurt, aşa cum sensibilitatea este marele agent al comunicării maladiilor în interiorul spaţiului organic, opiul, în măsura în care are un prim efect de insensibilizare, este un agent antisimpatic, formând un obstacol în calea propagării bolii de-a lungul liniilor sensibilităţi nervoase. Fără îndoială, această acţiune nu întârzie să se uzeze; nervul redevine sensibil în ciuda opiului; atunci singurul mijloc „de a-l mai fructifica este

creşterea dozei din când în când™. Observăm că opiul nu îşi datorează valoarea universală unei virtuţi care i-ar aparţine, ca o forţă secretă. Efectul lui era circumscris: el insensibilizează. Dar punctul său de aplicaţie – genul nervos – fiind un agent universal al maladiei, opiul îşi ia sensul de panaceu tocmai prin această mediere anatomică şi funcţională. Remediul nu e general prin el însuşi, ci pentru că se înserează în formele generale ale funcţionării organismului.

Tema panaceului în secolul al XVIII-lea este un compromis, un echilibru mai mult căutat decât obţinut, între un privilegiu natural care i-ar reveni medicamentului şi o eficacitate care i-ar permite să intervină în funcţiile generale ale organismului. Pentru acest compromis, caracteristic pentru gândirea medicală din acea epocă, stă mărturie cartea lui Hecquet despre opiu. Analiza fiziologică este meticuloasă; sănătatea e definită prin „temperamentul potrivit" al fluidelor şi „supleţea resortului" solidelor; „într-un cuvânt, prin jocul liber şi reciproc al acestor două puteri principale ale vieţii". Invers, „cauzele maladiilor sunt împrumutate de la fluide sau de la solide, adică de la lipsurile sau modificările care survin în ţesutul, mişcarea lor etc."[350][351]. Dar de fapt fluidele nu au deloc calităţi proprii: sunt prea dense sau prea lichide, agitate sau stagnante şi denaturate? Acestea nu sunt decât efectele mişcărilor solidelor, singurele care pot „să le alunge din rezervoarele lor" şi „să le facă să curgă în vase". Principiul motor al sănătăţii şi al maladiei e constituit deci de „vasele

350 Wînytt, Traité des maladies nerveuses, II, pp. 168-174.

351 P. Hecquet, Réflexion sur l'usage de l'opium, des calmants et des narcotiques, Paris, 1726, p. 11.

care se agită... membranele care apasă” şi de această „calitate de resort care mişcă, agită, însufleţeşte”[352][353]. Or, ce este opiul? Un solid care are calitatea că sub efectul căldurii „se transformă aproape în întregime în vapori”. Pe bună dreptate deci se presupune că este compus dintr-o „alăturare de părţi spirtoase şi aeriene”. Aceste părţi sunt eliberate în organism imediat ce opiul este absorbit de corp: „Opiul, descompus în măruntaie, devine ca un fel de nor de atomi insensibil care, pătrunzând deodată în sânge, îl traversează prompt, pentru ca, împreună cu limfa, să se infiltreze în substanţa corticală a creierului. ™ Acolo efectul opiului va fi triplu, în conformitate cu calităţile fizice ale vaporilor pe care-i eliberează. Aceşti vapori, de fapt, sunt constituiţi din spirite sau „părţi uşoare, fine, pulverizate, nesărate, perfect lustruite, care, ca nişte fire de puf abia crescute, uşoare şi imperceptibile, totuşi elastice, se insinuează fără să tulbure şi pătrund fără violenţă”[354][355]. În măsura în care sunt nişte elemente netede şi lucioase, pot adera la suprafaţa regulată a membrelor, fără să rămână vreun interstiţiu, „în acelaşi fel în care două suprafeţe, perfect plane, se lipesc una de alta”; ele întăresc astfel membranele şi fibrele; dar în plus supleţea lor, care le face să semene cu nişte „fire sau lamele de resort”, consolidează „tonusul membranelor” şi le face mai elastice. În

352 Ibid., pp. 32-33.

353 Ibid., p. 84.

354 Ibid., p. 86.

355 Critica se face în numele acelorași principii ca și apologia sa. Dicționarul lui James stabilește că Opiul grăbește Mania: „Rațiunea acestui efect este că acest

sfârşit, pentru că sunt „particule aeriene”, sunt capabile să se amestece complet cu seva nervoasă şi să o însufleţească, „rectificând-o” şi „corectând-o” 6.

Efectul opiului este total pentru că descompunerea chimică la care e supus în organism îl leagă, prin această metamorfoză, de elementele care determină sănătatea, în starea lor normală şi, în modificările lor, maladia. Opiul capătă valoare de medicament universal pe calea cea lungă a transformărilor chimice şi a regenerărilor fiziologice. Şi totuşi Hecquet nu abandonează ideea că opiul vindecă printr-o virtute naturală, că în el a fost plasat un secret care îl pune în comunicare directă cu sursele vieţii. Raportul opiului cu maladia este dublu: un raport indirect, mediat şi derivat în raport cu o înlănţuire de mecanisme diverse, şi un raport direct, nemijlocit, anterior oricărei cauzalităţi discursive, un raport originar care a plasat în opiu o esenţă, un spirit – element spiritual şi spirtos totodată – care e însuşi spiritul vieţii: „Aceste spirite rămase în opiu” sunt „depozitarele fidele ale spiritului de viaţă pe care l-a imprimat Creatorul… Căci tocmai unui arbore (arborele vieţii) i-a încredinţat Creatorul un spirit care însufleţeşte, care, ocrotind sănătatea, trebuia să-l ferească pe om de moarte, dacă omul ar fi rămas inocent; şi poate că tot unei plante îi va fi încredinţat spiritul care trebuie să-i redea sănătatea omului devenit păcătos. „Opiul nu e *eficace* la urma urmei decât în măsura în care era, la început, *binefăcător*. El acţionează după o *mecanică naturală* şi vizibilă, dar pentru că a primit un *dar secret al naturii*.

De-a lungul întregului secol al XVIII-lea, ideea eficacităţii medicamentului se va concentra în jurul

acestei teme a naturii, dar fără să scape vreodată de aceste echivocuri. Modul de a acţiona al medicamentului se dezvoltă natural şi discursiv; dar principiul acţiunii sale este o proximitate de esenţă, o comunicare originară cu natura, de deschidere spre Principiul ei.8 Tocmai în această ambiguitate trebuie înţelese privilegiile succesive acordate în timpul secolului al XVIII-lea medicamentelor „naturale”, adică acelora al căror principiu e *ascuns* în natură, dar ale căror rezultate sunt *vizibile* pentru o filosofie a naturii: aerul, apa, eterul şi electricitatea. În fiecare dintre aceste teme terapeutice supravieţuieşte ideea panaceului, metamorfozată, cum am văzut, dar împiedicând mereu căutarea medicamentului specific, a efectului localizat în raport direct cu simptomul particular sau cauza singulară. Lumea vindecării, în secolul al XVIII-lea, rămâne în mare parte în acest spaţiu al generalităţii abstracte.

Dar numai în parte. Privilegiului panaceului i se opun, continuă să i se opună, încă din Evul Mediu, privilegiile regionale ale eficacităţilor parţiale. Între microcosmul maladiei şi macrocosmul naturii este trasată de multă vreme o întreagă reţea de linii care stabileşte şi menţine un complex sistem de corespondenţe. Idee veche, potrivit căreia nu există în lume o formă de maladie, un chip al răului care să nu poată fi şters dacă avem şansa de a-i găsi antidotul, care de altfel nu se poate să nu existe, dar probabil într-un colţ al naturii extrem de izolat. Răul nu există niciodată în stare simplă; e totdeauna deja compensat: „Altă dată, iarba era bună pentru nebun şi nefastă pentru călău”. Destul de repede folosirea vegetalelor şi a sărurilor va fi reinterpretată într-o farmacopee de

stil raţionalist şi pusă într-un raport discursiv cu tulburările organismului pe care se presupune că-l vindecă. A existat totuşi în epoca clasică un sector de rezistenţă: domeniul nebuniei. Multă vreme ea rămâne în comunicare directă cu elemente cosmice pe care înţelepciunea lumii le-a repartizat în secretele naturii. Şi, ciudat, cea mai mare parte a acestor antiteze constituite ale nebuniei nu sunt de ordin vegetal, ci fie din regnul uman, fie din regnul mineral. Ca şi cum puterile neliniştitoare ale alienării, care îi fac un loc aparte printre formele patologiei, n-ar putea fi micşorate decât de secretele cele mai ascunse ale naturii sau, dimpotrivă, de esenţele cele mai subtile care compun forma vizibilă a omului.

Fenomen al sufletului şi al corpului, stigmat propriu omului, la limita păcatului, semn al unei decăderi, dar şi chemare a căderii înseşi, nebunia nu poate fi vindecată decât de om şi de învelişul său muritor de păcătos. Dar imaginaţia clasică încă n-a expatriat în întregime tema că nebunia este legată de forţele cele mai obscure, cele mai nocturne ale lumii şi că întruchipează un fel de ridicare a acestor profunzimi de sub ţinutul unde veghează dorinţe şi coşmaruri. Ea e deci înrudită cu pietrele, cu gemele, cu toate aceste comori ambigue care poartă în strălucirea lor şi o bogăţie, şi un blestem: culorile lor vii înconjoară un fragment de noapte. Vigoarea, multă vreme intactă, a acestor teme morale şi imaginare medicament abundă într-un fel de pucioasă volatilă foarte dăunătoare naturii” (*Dictionnaire des sciences médicales*, loc. cit.).

explică fără îndoială de ce, până în miezul epocii clasice, se întâlneşte prezenţa acestor medicamente

umane şi minerale, care sunt aplicate cu obstinaţie nebuniei, în pofida majorităţii concepţiilor medicale ale epocii.

În 1638, Jean de Serres tradusese acele faimoase *Œuvres pharmaceutiques* ale lui Jean Renou, în care scrie că „autorul Naturii a infuzat în mod divin în fiecare piatră preţioasă o virtute deosebită şi admirabilă care îi obligă pe regi şi pe prinţi să-şi presare cu ele coroana... folosindu-se de ele ca să se ferească de farmece, ca să vindece diferite maladii şi să-şi păstreze sănătatea" 9; lapislazuli, de exemplu, „dacă este purtat, nu numai că întăreşte vederea, dar de asemenea menţine inima veselă; dacă este spălat şi pregătit cum trebuie, elimină umoarea melancolică fără niciun pericol". Dintre toate pietrele, smaraldul conţine puterile cele mai numeroase şi cele mai ambivalente; calitatea sa majoră este de a veghea asupra înţelepciunii şi Virtuţii înseşi; după Jean de Renou, el poate „nu numai să-i ferească de răul trecător pe toţi cei care îl poartă la deget montat în aur, ci şi să întărească memoria şi să opună rezistenţă tentaţiilor concupiscenţei. Căci se povesteşte că un rege al Ungariei, în timp ce era în braţele amorului cu soţia sa, a simţit cum un frumos smarald pe care îl purta la deget s-a spart în trei bucăţi în faţa luptei lor, într-atât iubeşte castitatea această piatră"[356][357]. Acest ansamblu de credinţe n-ar merita, desigur, să fie citat,

---

356 Jean de Renou, Œuvres pharmaceutiques, traduse de Serres, Lyon, 1638, p. 405.

357 Ibid., pp. 40^413. De multă vreme deja Albert de Bollsdat spusese despre crizolit că „duce la dobândirea înțelepciunii și alungă nebunia", iar Barthélemy (De proprietatibus rerum) îi atribuia topazului facultatea de a alunga frenezia.

dacă n-ar figura încă, într-o manieră foarte explicită, în Farmacopeile şi Tratatele de medicină medicală din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Fără îndoială, sunt lăsate deoparte practicile al căror sens e prea evident magic. Lemery, în *Dictionnaire des drogues*, refuză să acorde credit tuturor proprietăţilor presupuse ale smaraldelor: „Se pretinde că sunt bune pentru epilepsie şi că uşurează naşterea, fiind purtate ca amuletă, dar aceste din urmă calităţi sunt imaginare”. Dar dacă amuleta e respinsă ca mediere a eficacităţilor, se evită privarea pietrelor de puterile lor; ele sunt plasate din nou în mijlocul naturii, unde virtuţile iau aspectul unei seve imperceptibile ale cărei secrete pot fi extrase prin chintesenţă; smaraldul purtat la deget nu mai are puteri; amestecaţi-l cu sărurile din stomac, cu umorile din sânge, cu spiritele nervilor – efectele îi vor fi sigure şi virtutea naturală; „smaraldele” – tot Lemery o spune – „sunt potrivite să îndulcească umorile prea acre, dacă sunt sfărâmate mărunt şi luate pe gură”[358].

La cealaltă extremitate a naturii, corpul uman e considerat şi el, până în plin secol al XVIII-lea, ca unul dintre remediile privilegiate ale nebuniei. În amestecul complex care formează organismul, înţelepciunea naturală a ascuns desigur secrete care, singure, pot combate ceea ce nebunia umană a inventat ca dezordine şi fantasme. Şi aici avem tema arhaică a omului microcosm în care vin să se întâlnească elementele lumii, care sunt în acelaşi timp principii de viaţă şi de sănătate; Lemery constată în

358 Lemery, Dictionnaire universel des drogues simples, ed. 1759, p. 821. Cf. și Mme de Sévigné, Œuvres, vol. VII, p. 411.

„toate părţile omului, în excrescenţele şi excrementele sale”, prezenţa a patru corpuri esenţiale: „ulei şi sare volatilă amestecate şi acoperite cu flegmă şi pământ” 12. A remedia omul prin om înseamnă a lupta prin lume împotriva dezordinilor lumii, prin înţelepciune împotriva nebuniei, prin natură împotriva unei antiphysis. „Părul bărbatului e bun pentru a domoli aburii, dacă după ce e ars e dat bolnavului să-l miroasă… Urina proaspătă a bărbatului… este bună pentru aburii isterici. ™3 Buchoz recomandă laptele femeii, alimentul natural prin excelenţă (Buchoz scrie după Rousseau), pentru oricare dintre afecţiunile nervoase, şi urina pentru „toate formele de maladii ipohondrice” ™. Dar convulsiile, începând cu spasmul isteric şi până la epilepsie, sunt cele care atrag cu cea mai mare obstinaţie remediile umane – mai ales acelea care pot fi prelevate din craniu, partea cea mai preţioasă a omului.

Există în convulsie o violenţă care nu poate fi combătută decât tot prin violenţă, de aceea a fost utilizat atât de multă vreme craniul spânzuraţilor, omorâţi de mână omenească, şi al căror cadavru n-a fost îngropat în pământ binecuvântat. ™ Lemery citează folosirea frecventă a pulberii din oasele craniului; dar dacă ar fi să-l credem, acest elixir nu este decât „un cap mort”, lipsit de virtuţi tămăduitoare. Ar fi mai bună utilizarea, în locul lui, a craniului unui „tânăr mort de curând de moarte violentă” ™. Tot împotriva convulsiilor era folosit sângele uman cald încă, având grijă totuşi să nu se abuzeze de această terapeutică al cărei exces poate provoca mania.17

Dar iată-ne deja, odată cu supradeterminarea

acestei imagini a sângelui, într-o altă regiune a eficacităţii terapeutice: aceea a valorilor simbolice. Acesta a fost un alt obstacol pentru adaptarea farmacopeilor la noile forme ale medicinei şi ale fiziologiei. Anumite sisteme pur simbolice şi-au păstrat soliditatea până la sfârşitul epocii clasice, transmiţând.

12 Lemery, op. cit., articolul „Homo”, p. 429. Cf. şi Moïse Charas, *Pharmacopée royale*, ed. 1676, p. 771. „Se poate spune că nu există nicio parte sau excrement sau superfluitate în om sau în femeie pe care chimia să nu le poată prepara pentru vindecarea sau uşurarea celei mai mari părţi a bolilor la care sunt expuşi”.

13 *Ibid.*, p. 430.

14 Buchoz, *Lettres périodiques curieuses*, a II-a şi a III-a. Recenzie în *Gazette salutaire*, XX şi XXI, 18 şi 25 mai 1769.

™ Cf. Raoul Mercier, *Le Monde médical de Touraine sous la Révolution*, p. 206.

16 Lemery, *Pharmacopée universelle*, p. 124; p. 359 şi p. 752.

17 Buchoz, loc. cit.

mai curând decât reţete sau secrete tehnice, nişte imagini şi simboluri tainice care ţineau de un onirism imemorial. Şarpele, prilej al Căderii şi formă vizibilă a îspitei. Duşmanul prin excelenţă al Femeii, este în acelaşi timp pentru ea, în lumea răscumpărării, remediul cel mai preţios. Nu trebuia oare ca sursa păcatului şi a morţii să devină sursă de vindecare şi de viaţă? Şi între toţi şerpii, cel mai veninos trebuie să fie cel mai eficace împotriva aburilor şi împotriva maladiilor femeilor. „Sănătatea deplină de care mă

bucur, scrie Mme de Sévigné, o datorez viperelor… Ele temperează sângele, îl purifică, îl împrospătează”. Mai mult, îşi doreşte şerpi adevăraţi, nu un remediu în borcan, un produs de spiţer, ci o viperă adevărată, de câmp: „Trebuie să fie vipere veritabile, în came şi oase, şi nu vreo pulbere; pulberea încălzeşte, în afară de cazul când e luată în terci, sau în smântână, sau în altceva răcoritor. Rugaţi-l pe domnul de Boissy să vă trimită câteva duzini de vipere din Poitou, separate câte trei sau patru, astfel încât să fie în largul lor, în cuşti cu tărâţe şi muşchi. Luaţi câte două în fiecare dimineaţă; tăiaţi-le capul, jupuiţi-le şi tăiaţi-le în bucăţi, şi umpleţi cu ele un pui. Urmaţi acest tratament timp de o lună. „8

Împotriva bolilor de nervi, a imaginaţiei dereglate şi a furiilor dragostei, valorile simbolice îşi multiplică eforturile. Numai ardoarea poate stinge ardoarea, şi e nevoie de corpuri vii, violente şi dense, duse de o mie de ori până la incandescenţă în cuptoarele cele mai încinse, pentru a potoli poftele nemăsurate ale nebuniei. În „Appendice des formules”, anexat lucrării Trăite *de la nymphomanie*, Bienville propune 17 tratamente împotriva focurilor dragostei; majoritatea sunt împrumutate din reţetele vegetale tradiţionale; dar a cincisprezecea ne introduce într-o stranie alchimie a contradragostei: se ia „argint viu reînsufleţit cu cinabru”, se macină cu două drahme de aur, şi asta de cinci ori la rând, apoi se încălzeşte pe cenuşă cu spirt de vitriol, se distilează totul de cinci ori şi apoi se înroşeşte timp de cinci ore pe cărbune încins. Se transformă în pulbere şi se dau trei grame tinerei fete a cărei imaginaţie este aprinsă de puternice himere”. Cum să nu triumfe aceste

corpuri preţioase şi violente, animate în secret de imemoriale ardori, de atâtea ori înroşite şi duse până la strălucirea adevărului lor, asupra căldurilor trecătoare ale unui corp uman, asupra acestei fierberi obscure a umorilor şi a dorinţelor – şi asta în virtutea arhaicei magii a lui *similis similibus*? Adevărul lor incendiar ucide această posomorâtă, inavuabilă căldură. Textul lui Bienville datează din 1778.

18 Mme de Sévigné. Scrisoare din 8 iulie 1685, *Œuvres*, vol. VII, p. *421*.

19 Bienville, loc. cit., pp. *171 – 172*.

Putem fi oare surprinşi că găsim încă în foarte serioasă *Pharmacopée* a lui Lemery această reţetă a unei doctorii de castitate care se recomandă pentru maladiile nervoase şi ale cărei semnificaţii terapeutice sunt purtate toate de valorile simbolice ale unui rit? „Luaţi camfor, lemn-dulce, seminţe de struguri şi de măselariţă, conservă de flori de nufăr şi sirop de nufăr… Se iau dimineaţa două sau trei drahme, bând apoi un pahar de zer în care s-a stins o bucată de fier înroşit în foc. ™O Dorinţă şi fantasmele sale se vor stinge în calmul unei inimi aşa cum această tijă de metal încins se potoleşte în cea mai inocentă, cea mai copilărească dintre băuturi. Aceste scheme simbolice supravieţuiesc cu obstinaţie în metodele de vindecare ale epocii clasice. Reinterpretările lor, propuse sub forma filosofiei naturale, modificările prin care li se atenuează formele rituale prea accentuate nu reuşesc să le dea de capăt; iar nebunia, cu tot ceea ce comportă ea ca puteri neliniştitoare, înrudiri morale condamnabile, pare să atragă spre ea aceste tratamente cu eficacitate simbolică şi să le apere de eforturile unei gândiri pozitive.

Cât timp însă *assafetida* va fi însărcinată să refuleze în corpul istericilor toată această lume de dorinţe deplasate, de pofte interzise care altă dată se socotea că ajung până la piept, până la inimă, până la cap şi la creier împreună cu corpul mobil al uterului însuşi? Refulare considerată încă reală de Ettmüller, pentru care mirosurile au o putere proprie de atracţie şi de respingere asupra organelor mobile ale corpului uman, refulare care devine din ce în ce mai ideală, până când ajunge, în secolul al XVIII-lea, în afara oricărei mecanici a mişcărilor contrare, simplu efort pentru a echilibra, a limita şi, în final, a şterge o senzaţie. Whytt prescrie *assafetida* atribuindu-i această semnificaţie: violenţa dezagreabilă a mirosului său trebuie să diminueze iritabilitatea tuturor elementelor sensibile ale ţesutului nervos care nu sunt afectate de ea, iar durerea isterică localizată mai ales în organele pântecului şi ale pieptului dispare imediat: „Aceste remedii, făcând o puternică şi rapidă impresie asupra nervilor foarte sensibili ai nasului, nu numai că excită diversele organe cu care aceşti nervi intră în relaţie, dar contribuie şi la diminuarea sau la distrugerea senzaţiei dezagreabile pe care o resimte partea corpului care, prin suferinţele sale, a prilejuit leşinul”. 21 Imaginea unui miros ale cărui puternice emanaţii resping organul s-a şters în favoarea temei mai abstracte a unei sensibilităţi care se deplasează şi se mobilizează pe regiuni izolate; dar aceasta nu este decât o alunecare în interpretările speculative ale unei scheme simbolice care rămâne permanentă: schema unei refulări a ameninţărilor de jos prin instanţele superioare.

20 Lemery, loc. cit.

21 Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, vol. II, p. 309.

Toate aceste coeziuni simbolice în jurul imaginilor, riturilor, vechilor imperative morale continuă să organizeze în parte tratamentele care au trecere în epoca clasică – formând nuclee de rezistenţă greu de stăpânit.

Şi e cu atât mai greu de răzbit cu cât cea mai mare parte a practicii medicale nu se află în mâna medicilor înşişi. Există încă, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, un întreg *corpus* tehnic al vindecării pe care nici medicii, nici medicina nu l-au controlat niciodată, pentru că aparţine în întregime unor vraci fideli reţetelor lor, cifrelor şi simbolurilor lor. Protestele doctorilor nu încetează să crească până la sfârşitul epocii clasice; un medic din Lyon publică în 1772 un text semnificativ, *L'Anarchie medicinale*: „Cea mai mare parte a medicinei practice se află în mâinile unor oameni născuţi în afara acestei arte; femeiuştile, doamnele miloase, şarlatanii, magii, cârpacii, surorile din spitale, călugării, droghiştii, negustorii de plante, chirurgii, spiţerii tratează mult mai multe maladii, dau mult mai multe leacuri decât medicii". 22 Această fragmentare socială care separă, în medicină, teoria de practică e vizibilă mai ales în cazul nebuniei: pe de o parte, internarea îl face pe alienat să scape de tratamentul medicilor; iar pe de altă parte, nebunul în libertate este, mult mai uşor decât un alt bolnav, încredinţat îngrijirilor unui vraci. Atunci când, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în Franţa şi Anglia se deschid case de sănătate pentru alienaţi, se admite că îngrijirile trebuie să le fie acordate mai degrabă de supraveghetori decât de medici. Vor trebui

aşteptate, în Franţa, circulara lui Doublet, iar în Anglia înfiinţarea Refugiului pentru ca nebunia să fie oficial anexată domeniului practicii medicale. Înainte, ea rămânea legată, prin multe aspecte, de o întreagă lume de practici extramedicale, atât de bine primite, atât de solide în tradiţia lor, încât se impun în mod natural chiar medicilor înşişi. Ceea ce conferă această alură paradoxală, acest stil atât de eterogen prescripţiilor. Formele de gândire, epocile tehnice, nivelurile de elaborare ştiinţifică se confruntă astfel fără să dea impresia că măcar o dată contradicţia a fost resimţită ca atare.

*

Şi totuşi epoca clasică e aceea care a dat noţiunii de cură plenitudinea sensului său.

Idee veche, fără îndoială, dar care acum îşi va dobândi întreaga măsură prin faptul că se substituie panaceului. Acesta trebuie să suprime *orice maladie* (adică toate efectele oricărei maladii posibile), în timp ce cura va suprima *toată maladia* (adică ansamblul a ceea ce e determinant şi determinat în maladie). Momentele curei trebuie deci să se articuleze

22 T-E. Gilibert, *L'Anarchie médicinale*, Neufehitel, 1772, vol. II, pp. 3 – 4.

pe elementele constitutive ale maladiei. Pentru că începând din această epocă maladia începe să fie percepută într-o unitate naturală care îi prescrie tratamentului ordonarea sa logică şi îl determină prin propria ei mişcare. Etapele curei, fazele prin care trece şi momentele care o constituie trebuie să se articuleze pe natura vizibilă a maladiei, să-i împrumute contradicţiile şi să-i urmeze fiecare dintre cauze. Mai mult: ea trebuie să se adapteze la propriile

ei efecte, să se corecteze, să compenseze în mod progresiv etapele prin care trece vindecarea, la nevoie să se autocontrazică dacă natura maladiei şi efectul provizoriu produs o cer.

Orice cură este deci nu numai o practică, ci şi o reflecţie spontană asupra sa însăşi, asupra maladiei şi asupra raportului care se stabileşte între ele. Rezultatul nu mai e pur şi simplu constatare, ci experienţă; iar teoria medicală capătă viaţă într-o tentativă. Ceva care va deveni curând domeniul clinic e pe cale să se nască.

Domeniu în care raportul constant şi reciproc între teorie şi practică se vede dublat de o imediată confruntare între medic şi bolnav. Suferinţa şi ştiinţa se vor adapta una la alta în unitatea unei experienţe concrete. Iar aceasta cere un limbaj comun, o comunicare măcar imaginară între medic şi bolnav.

Or, tocmai în legătură cu maladiile nervoase au dobândit curele, în secolul al XVIII-lea, cele mai multe modele diferite, consolidându-se ca tehnică privilegiată a medicinei. Ca şi cum, în privinţa lor, s-ar stabili în sfârşit, şi încă într-un mod deosebit de favorizat, acest schimb între nebunie şi medicină pe care internarea îl refuza cu obstinaţie.

În aceste cure, considerate curând drept fanteziste, apărea posibilitatea unei psihiatrii de observaţie, a unei internări cu aspect spitalicesc, şi a acestui dialog al nebunului cu medicul care, de la Pinel la Leuret, de la Charcot la Freud, va împrumuta cuvinte atât de ciudate.

Să încercăm să reamintim câteva dintre ideile terapeutice care au organizat curele nebuniei.

1. *Consolidarea*. Există în nebunie, chiar în

formele sale cele mai agitate, o întreagă componentă de slăbiciune. Dacă spiritele sunt supuse unor mişcări neregulate este pentru că ele nu au destulă forţă şi destulă greutate pentru a urma gravitatea cursului lor natural; dacă de atâtea ori se întâlnesc spasme şi convulsii în bolile de nervi este pentru că fibra e prea mobilă, sau prea iritabilă, sau prea sensibilă la vibraţii; în orice caz, îi lipseşte robusteţea. Sub violenţa aparentă a nebuniei, care pare uneori să sporească forţa maniacilor în proporţii considerabile, există totdeauna o slăbiciune secretă, o lipsă esenţială de rezistenţă; furiile nebunului nu sunt la drept vorbind decât violenţă pasivă. Se va căuta deci o cură care va trebui să dea spiritelor sau fibrelor o vigoare, dar o vigoare calmă, o forţă pe care nicio dezordine nu o va putea mobiliza, într-atât va fi ea supusă, de la început, cursului legii naturale. Mai mult decât imaginea vivacităţii şi a vigorii, se impune aceea a robusteţii, învăluind tema într-o nouă rezistenţă, într-o elasticitate tânără, dar dominată şi deja domesticită. Trebuie găsită o forţă care să poată fi prelevată din natură, pentru a întări natura însăşi.

Se visează remedii „ce iau, ca să spunem aşa, partea” spiritelor şi „le ajută să învingă cauza care le agită”. A lua partea spiritelor înseamnă a lupta împotriva zadarnicei agitaţii la care sunt supuse în ciuda voinţei lor; înseamnă şi a le permite să scape de toate efervescenţele chimice care le încălzesc şi le tulbură; în fine, înseamnă a le da destulă soliditate pentru a rezista la aburii care încearcă să le sufoce, să le facă inerte, să le prindă în vârtejul lor. Împotriva aburilor, spiritele se întăresc „prin mirosurile cele mai grele”; senzaţia dezagreabilă însufleţeşte spiritele

care se revoltă într-un fel şi se îndreaptă energic spre locul unde trebuie respins asaltul; în acest scop se va face uz de „*assafetida*, ulei de ambră, piele şi pene arse, în sfârşit tot ceea ce poate da sufletului sentimente vii şi dezagreabile”. Împotriva fermentaţiei se va da teriac, „spirt antiepileptic de Charras” sau, mai ales, faimoasa apă a reginei Ungariei[359]; acidităţile dispar, iar spiritele îşi reiau adevărata greutate. În sfârşit, pentru a le restitui adevărata mobilitate, Lange recomandă ca spiritele să fie supuse la senzaţii şi mişcări în acelaşi timp agreabile, moderate şi regulate: „Atunci când spiritele animale sunt îndepărtate şi despărţite, le trebuie remedii care să le calmeze mişcările şi să le repună în situaţia lor naturală, aşa cum sunt obiectele care dau sufletului un sentiment de plăcere dulce şi moderată, mirosurile agreabile, plimbarea în locuri încântătoare, vederea unor persoane care au calitatea de a plăcea, Muzica.”[360] Această desfătare fermă, o greutate convenabilă, în sfârşit o vivacitate care nu e menită decât să protejeze corpul, iată tot atâtea mijloace pentru a consolida, în organism, elementele fragile care pun în comunicare trupul cu sufletul.

Dar, fără îndoială, nu există un mai bun procedeu fortifiant decât folosirea acestui corp, care e în acelaşi timp cel mai solid şi cel mai docil, cel mai rezistent, dar şi cel mai flexibil din câte se află în mâna omului care ştie să-l adapteze scopurilor sale: fierul. Fierul

---

359 Mme de Sévigné se folosea mult de ea, considerând-o „bună împotriva tristeții" (cf. scrisorile din 16 și 20 octombrie 1675, Œuvres, vol. IV, p. 186 și p. 193). Rețeta e citată de Mme Fouquet, Recueil de remèdes faciles et domestiques, 1678, p. 381.

360 Lange, Traité des vapeurs, pp. 243-245.

cuprinde, în natura sa privilegiată, toate aceste calităţi care devin contradictorii imediat ce sunt izolate. Nimic nu rezistă mai bine ca el, nimic nu e mai docil; este dat în natură, dar se află totodată la dispoziţia tuturor tehnicilor umane. Cm ar putea omul să ajute natura şi să-i sporească forţa printr-un mijloc mai sigur – adică mai apropiat de natură şi mai puţin supus omului – decât prin aplicarea fierului? Este mereu citat exemplul lui Dioscoride, care dădea inerţiei apei virtuţi de putere ce îi erau străine, scufundând în ea o tijă de fier înroşit. Căldura focului, mobilitatea calmă a apei şi această rigoare a unui metal tratat până când devine flexibil – toate aceste elemente reunite confereau apei puteri de întărire, de întremare, de consolidare pe care ea i le putea transmite organismului. Dar fierul este eficace chiar şi fără nicio pregătire. Sydenham îl recomandă sub forma sa cea mai simplă, prin înghiţirea directă de pilitură de fier[361]Whytt a cunoscut un om care, ca să se vindece de o slăbiciune a nervilor stomacului ce antrena o stare permanentă de ipohondrie, lua în fiecare zi până la 230 de granule de pilitură de fier™ Şi asta pentru că, la toate virtuţile sale, fierul adaugă proprietatea remarcabilă de a se transmite direct, fără vreun intermediar sau vreo transformare. Îşi comunică forţa, nu substanţa; în mod paradoxal, el, care e atât de rezistent, se împrăştie imediat în organism, nedepunându-şi decât calităţile, fără rugină sau deşeuri. Este clar că o întreagă imagerie a fierului binefăcător comandă aici gândirea discursivă şi

361 Sydenham, „Dissertation sur l'affection hystérique", în Médecine pratique, trad. Jault, p. 571.

triumfă chiar asupra observaţiei. Dacă se fac experimente nu e pentru a pune în lumină o înlănţuire pozitivă, ci pentru a surprinde această comunicare imediată a calităţilor. Wright îi dă unui câine să înghită sare de Marte; observă că, după o oră, chilul, dacă este amestecat cu tinctură de gogoaşă de ristic, nu capătă acea culoare purpuriu-închis pe care ar fi trebuit s-o aibă dacă fierul ar fi fost asimilat. Înseamnă deci că fierul, fără să se amestece cu digestia, fără să treacă în sânge, fără să pătrundă substanţial în organism, fortifică direct membranele şi fibrele. Mai mult decât un efect constatat, consolidarea spiritelor şi a nervilor apare mai degrabă ca o metaforă operatorie care implică un transfer de forţă fără nicio dinamică discursivă. Forţa trece prin contact, în afara oricărui schimb de substanţă, a oricărei comunicări a mişcărilor.

2. *Purificarea*. Obturare a viscerelor, efervescenţă de idei false, fermentaţie a aburilor şi a violenţelor, descompunere a lichidelor şi a spiritelor – nebunia atrage o întreagă serie de terapeutici, fiecare putând fi ataşată uneia şi aceleiaşi operaţii de purificare.

Se visează un fel de purificare totală: cea mai simplă, dar şi cea mai imposibilă dintre cure. Ea ar consta în substituirea sângelui supraîncărcat, îngroşat, plin de umori înţepătoare, al unui melancolic, cu un sânge limpede şi uşor a cărui mişcare nouă ar disipa delirul. Moritz Hoffmann sugerase, în 1662, transfuzia sanguină ca remediu împotriva melancoliei.

Câţiva ani mai târziu, ideea a avut destul succes pentru ca Societatea de filosofie din Londra să

proiecteze realizarea unei serii de experienţe pe pacienţii închişi la Bethleem; Allen, medicul însărcinat să o facă, refuză[362] Dar Denis o încearcă pe unul dintre bolnavii săi, atinşi de melancolie amoroasă; îi ia 10 uncii de sânge, pe care le înlocuieşte cu o cantitate ceva mai mică extrasă din artera femurală a unui viţel; a doua zi, o ia de la început, dar de data aceasta numai cu câteva uncii. Bolnavul se calmează; chiar în ziua următoare, spiritul i se limpezise; şi curând era complet vindecat: „toţi profesorii Şcolii de Chirurgie au confirmat acest lucru" 28. Această tehnică a fost totuşi destul de repede abandonată, în ciuda câtorva tentative ulterioare/9

Se vor utiliza de preferinţă tratamentele care previn descompunerea. Ştim „dintr-o experienţă de mai mult de trei mii de ani că Smirna şi Aloea conservă cadavrele"[363][364][365]. Aceste modificări ale corpului nu sunt oare de aceeaşi natură ca şi cele care însoţesc maladiile umorilor? Nimic nu va fi deci mai recomandabil împotriva aburilor decât produse ca smirna sau aloea, şi mai ales faimosul elixir al lui Paracelsus/1 Dar trebuie făcut mai mult decât prevenirea descompunerilor; trebuie ca acestea să fie distruse. De unde şi terapeuticile care atacă alterarea însăşi şi încearcă fie să devieze materiile descompuse, fie să dizolve substanţele care le descompun; tehnici ale derivării şi tehnici ale curăţării.

---

362 Laehr, Gedenktage des Psychiatrie, p. 316.

363 Lange, Traité des vapeurs, p. 251.

364 Lieutaud, Précis de médecine pratique, pp. 620-621.

365 Fallowes, The Best Methodfor the Cure of Lunatics with Some Accounts of the Incomparable Oleum Cephalicum, Londra, 1705; citat în Tuke, Chapters on the History of Medecine, pp. 93-94.

Celor dintâi le aparţin toate metodele propriu-zis fizice care tind să creeze la suprafaţa corpului răni sau plăgi, centre de infecţie care eliberează organismul şi totodată centre de evacuare spre lumea exterioară. Aşa explică Fallowes mecanismul binefăcător al lui *Oleum Cephalicum*; în nebunie, „aburi negri astupă vasele foarte fine prin care spiritele animale ar trebui să treacă”; sângele este atunci lipsit de direcţie; el obturează venele creierului, unde stagnează, dacă nu e agitat de o mişcare confuză „care amestecă ideile”. *Oleum Cephalicum* are avantajul de a provoca „mici bube pe cap”; se ung cu ulei ca să nu se usuce şi ca să rămână deschisă ieşirea „pentru aburii negri fixaţi în creier” 32. Dar arsurile, cauterele pe tot corpul produc acelaşi efect. Se presupune chiar că maladiile pielii ca scabia, eczema sau variola pot pune capăt unui acces de nebunie; descompunerea părăseşte atunci măruntaiele şi creierul, răspândindu-se pe suprafaţa corpului şi eliberându-se spre exterior. La sfârşitul secolului se va lua obiceiul de a inocula scabia în cazurile cele mai îndărătnice de manie. Doublet, în a sa *Instruction* din 1785 destinată directorilor de spitale, recomandă, dacă sângerările, purgaţiile, băile şi duşurile n-au învins o manie, să se recurgă la „cautere, la drenaje, la abcese superficiale, la inocularea scabiei” 33.

Dar sarcina principală constă în a dizolva toate fermentaţiile care, formate în corp, au determinat nebunia[366] Pentru a face asta, pe primul loc sunt

366 Doublet, „Traitement qu'il faut administrer dans les différentes especes de folie", in Instruction, de Doublet și Colombier (Journal de médecine, iulie 1785).

infuziile amare. Amăreala are toate virtuţile aspre ale apei de mare; ea purifică uzând, îşi exercită coroziunea asupra a tot ceea ce boala a putut depozita ca inutil, vătămător şi impur în corp sau în suflet. Amară şi vie, cafeaua este utilă pentru „persoanele grase şi ale căror umori dense circulă cu greutate ™5; ea usucă fără să ardă – căci corpurile de acest fel au însuşirea de a risipi umidităţile de prisos fără să emane o căldură periculoasă; există în cafea un fel de foc fără flacără, o putere de purificare care nu calcinează; cafeaua reduce impuritatea: „Cei care fac uz de ea simt printr-o lungă experienţă că le drege stomacul, consumându-i umidităţile de prisos, că împrăştie gazele, dizolvă mucozităţile maţelor, din care face un blând remediu şi, ceea ce e cu deosebire de luat în seamă, împiedică fumurile care urcă la cap şi, prin urmare, alină durerile şi înţepăturile care se fac simţite de obicei acolo; în sfârşit, dă forţă, vigoare şi curăţenie spiritelor animale, fără să lase vreo impresie considerabilă de căldură, nici chiar persoanelor cu cele mai mari arsuri care au obiceiul să o folosească. ™6 Amară, dar şi tonifiantă, e chinina pe care Whytt o recomandă în mod curent persoanelor „al căror gen nervos e foarte delicat”; este eficace în „slăbiciune, descurajare şi depresiune”; doi ani de cură care consta doar într-o tinctură de chinină „întreruptă din când în când timp de cel mult o lună” au fost de ajuns pentru a vindeca o femeie atinsă de o maladie nervoasă[367] Pentru persoanele delicate, chinina trebuie asociată „cu o infuzie amară plăcută la gust”; dar dacă organismul poate rezista la atacuri

---

3673 7 Whytt, Traité des maladies nerveuses, vol. II, p. 145.

mai vii, este foarte recomandat vitriolul, amestecat cu chinină – 20 sau 30 picături de elixir de vitriol sunt de o eficacitate absolută/8

Absolut natural, săpunurile şi produsele care conţin săpun vor avea efecte privilegiate în această încercare de purificare. „Săpunul dizolvă aproape tot ce este concret”. 39 Tissot crede că săpunul poate fi consumat direct şi că va potoli multe boli de nervi; dar cel mai adesea e suficient să fie consumate pe stomacul gol, dimineaţa, singure sau pe pâine, „fructe cu săpun”; adică cireşe, fragi, coacăze, smochine, portocale, struguri, pere fondante şi „alte fructe de acest fel” 40. Dar există cazuri când încurcătura e atât de serioasă, obturaţia atât de ireductibilă, încât niciun săpun nu i-ar putea veni de hac. Se utilizează atunci tartrul solubil. Muzzell este primul care a avut ideea să prescrie tartrul împotriva „nebuniei şi a melancoliei” şi a publicat câteva observaţii triumfătoare pe această temă/1 Whytt le confirmă şi arată totodată că tartrul acţionează tocmai ca detersiv, pentru că este eficace mai ales împotriva maladiilor cu obturaţie; „după câte am observat, tartrul solubil e mai util în afecţiunile maniace sau melancolice dependente de umori nocive, înghesuite în căile primare, decât în acelea care sunt produse de un viciu la creier” 4[368]. Printre dizolvanţi, Raulin mai citează mierea, funinginea din vatră, şofranul oriental,

3683 8 Ibidem.

39 Raulin, Traité des affections vaporeuses du sexe, Paris, 1758, p. 339.

40 Tissot, Avis aux gens de lettres sur leur santé, p. 76.

41 Muzzell, observații citate în Gazette salutaire din 17 martie 1763.

42 Whytt, loc. cit., II, p. 364.

aselul-de-ziduri, pulberea din picioare de crevete şi antidotul făcut din calculi de provenienţă animală/3

La jumătatea drumului între aceste metode interne de disoluţie şi tehnicile externe de derivare se află o serie de practici dintre care cele mai frecvente sunt aplicaţiile oţetului. Ca acid, oţetul dizolvă obturaţiile, distruge corpurile în curs de fermentare. Dar în aplicaţie externă poate servi ca revulsiv, atrăgând spre exterior umorile şi lichidele nocive. Lucru curios, dar caracteristic pentru gândirea terapeutică a acelei epoci, nu se recunoaşte o contradicţie între cele două modalităţi de acţiune. Având în vedere ceea ce este el prin *natură* – detersiv şi revulsiv – oţetul va acţiona, oricum, conform acestei duble determinări, chiar dacă unul dintre cele două moduri de acţiune nu mai poate fi analizat într-un mod raţional şi discursiv. El se va desfăşura atunci direct, fără intermediar, prin simplul contact dintre două elemente naturale. De aceea se recomandă fricţionarea capului şi a craniului, pe cât posibil ras, cu oţet.44

Gazette de médecine citează cazul unui vraci care ajunsese să vindece „un mare număr de nebuni printr-o metodă foarte promptă şi foarte simplă. Iată în ce constă secretul său. După ce le-a provocat expurgaţia pe sus şi pe jos, le înmoaie picioarele şi mâinile în oţet şi îi lasă astfel până când adorm, sau mai bine zis până când se trezesc, şi cea mai mare parte se trezesc vindecaţi. El aplică de asemenea pe capul ras al bolnavului frunze pisate de varga-

43 Raulin, loc. cit., p. 340.
44 F.H. Muzzell, Medizin und Chirurgie, Berlin, 1764, vol. II, pp. 54-60.

ciobanului sau scaieţi presaţi” 45.

3. *Imersiunea*. Aici se intersectează două teme: cea a ablaţiunii, cu tot ceea ce o înrudeşte cu riturile purificării şi renaşterii; şi cea, mult mai fiziologică, a impregnării care modifică însuşirile esenţiale ale lichidelor şi solidelor. În ciuda originii lor diferite şi a distanţei dintre nivelurile lor de elaborare conceptuală, ele formează până la sfârşitul secolului al XVIII-lea o unitate destul de coerentă pentru ca opoziţia să nu fie resimţită ca atare. Ideea de Natură, cu ambiguităţile sale, le serveşte drept element de coeziune. Apa, lichid simplu şi primitiv, ţine de ceea ce e mai pur în Natură; modificările îndoielnice pe care omul le-a putut aduce bunătăţii esenţiale a Naturii nu au reuşit să altereze caracterul binefăcător al apei; atunci când civilizaţia, viaţa în societate, dorinţele imaginare stârnite de lectura romanelor sau de spectacolele de teatru au provocat boli de nervi, întoarcerea la limpezimea apei capătă sensul unui ritual de purificare; în această prospeţime transparentă omul revine la propria-i inocenţă. Dar în acelaşi timp apa pe care natura a introdus-o în compoziţia tuturor corpurilor îi restituie fiecăruia propriul echilibru; ea serveşte drept regulator fiziologic universal. Tissot, discipol al lui Rousseau, a resimţit aceste teme într-o imaginaţie atât medicală, cât şi morală: „Natura a indicat tuturor Naţiunilor apa drept unică băutură; i-a dat forţa să dizolve tot felul de alimente; este plăcută la gust; alegeţi deci o apă rece, dulce şi uşoară; ea întăreşte şi curăţă măruntaiele; grecii şi romanii vedeau în ea un remediu universal”. 46

Folosirea imersiunii vine de departe în istoria

nebuniei; băile practicate la Epidaur sunt în sine o mărturie în acest sens; şi probabil că aplicaţiile reci de toate felurile deveniseră monedă curentă în Antichitate, pentru că Soranez din Efes, dacă îi dăm crezare lui Coelius Aurelianus, protesta împotriva felului în care se abuzează de clei în Evul Mediu, când se avea de-a face cu un maniac, exista obiceiul de a-l scufunda de mai multe ori în apă „până când îşi va fi pierdut forţa şi îşi va fi uitat furia”. Sylvius recomandă impregnări în cazurile de melancolie şi de

45 *Gazette de médecine*, miercuri *14* octombrie *1761*, nr. *23*, vol. II, pp. *215 – 216*.

46 Tissot, *Avis auxgens de lettres sur leur santé*, p. 90.

44 Aurelianus, *De morbis acutis*, 1, 11. Asclepiade folosea cu dragă inimă băile împotriva maladiilor spiritului. După Plinius, el ar fi inventat sute de forme diverse de băi (Plinius, *Istoria naturală*, cartea XXVI).

frenezie.48 Ceea ce istoria admite deci, în secolul al XVIII-lea, ca o bruscă descoperire a utilităţii băilor de către Van Helmont este doar o reinterpretare. După Menuret, această invenţie, care ar data de la jumătatea secolului al XVIII-lea, ar fi fericitul rezultat al hazardului; într-o şaretă era transportat un dement bine legat; el a reuşit totuşi să se elibereze din lanţuri, a sărit într-un lac, a încercat să înoate, a leşinat; când a fost scos, toţi l-au crezut mort, dar el şi-a venit repede în simţiri care, dintr-odată, au fost restabilite în ordinea lor naturală şi „a trăit multă vreme fără să mai fie cuprins de vreun acces de nebunie”. Această anecdotă va fi fost o rază de lumină pentru Van Helmont, care a început să scufunde alienaţii atât în

mare, cât şi în apă dulce; „singura grijă e ca bolnavii să fie scufundaţi în apă repede şi pe neaşteptate şi să fie ţinuţi acolo multă vreme. Nu e niciun pericol pentru viaţa” 49.

Contează prea puţin exactitatea povestirii; deşi transcris sub o formă anecdotică, un lucru e cert: începând de la sfârşitul secolului al XVII-lea, cura prin băi îşi ia – sau îşi reia – locul printre terapeuticile majore ale nebuniei. Când Doublet redactează lucrarea sa *Instruction*, cu puţin timp înainte de Revoluţie, el prescrie, pentru cele patru mari forme patologice pe care le recunoaşte (frenezie, manie, melancolie, imbecilitate), folosirea regulată a băilor, adăugând pentru primele două folosirea duşurilor reci[369] iar în acea epocă trecuse deja multă vreme de când Cheyne recomandase „tuturor celor care au nevoie să-şi fortifice temperamentul” să-şi amenajeze băi în case şi să le folosească la două, trei sau patru zile; sau „dacă nu au mijloace pentru asta, să se scufunde într-un fel sau altul într-un lac sau în orice apă vie de câte ori vor avea ocazia „51.

Privilegiile apei sunt evidente într-o practică medicală dominată de grija de a echilibra lichidele şi solidele. Căci, dacă are puteri de impregnare, care o aşază pe primul loc printre umectanţi, ea are, în măsura în care poate primi calităţi suplimentare ca răceala sau căldura, şi virtuţi de constricţie, de răcire sau de încălzire, şi poate chiar avea efectele de consolidare care li se atribuie unor corpuri ca fierul.

De fapt, jocul calităţilor e foarte labil în

369 Sylvius, Opera medica (1680), De methodo medendi, cartea I, cap. XIV.

substanţa fluidă a apei; pe cât de uşor pătrunde în trama oricărui ţesut, pe atât de uşor se lasă impregnată de toate influenţele calitative la care este supusă. În mod paradoxal, universalitatea folosirii ei în secolul al XVIII-lea nu vine din recunoaşterea generală a efectului său şi a modului său de acţiune; ci din uşurinţa cu care eficacităţii sale i se pot atribui formele şi modalităţile cele mai contradictorii. Ea este locul tuturor temelor terapeutice posibile, formând o inepuizabilă rezervă de metafore operatorii. În acest element fluid se face schimbul universal de calităţi.

Bineînţeles, apa rece răcoreşte. Altfel ar mai fi ea utilizată în frenezie sau manie – maladie a căldurii, în care spiritele intră în ebuliţie, în care solidele se întind, în care lichidele se încălzesc până la punctul de evaporare, lăsând „uscat şi friabil" creierul bolnavilor, cum poate constata zilnic anatomia? Pe bună dreptate, Boissieu citează apa rece printre mijloacele esenţiale ale curelor răcoritoare; sub formă de baie, ea e cea dintâi dintre „antiflogistice", care îi smulge corpului particulele arse aflate în exces; sub formă de băutură, este un „încetinitor diluant", care diminuează rezistenta fluidelor la acţiunea solidelor şi coboară astfel indirect căldura generală a corpului/[370]

Dar se poate spune la fel de bine că apa rece încălzeşte şi apa caldă răceşte. Tocmai aceasta e teza susţinută de Darut. Băile reci alungă sângele care e la periferia corpului şi îl „împing cu mai multă vigoare spre inimă". Dar cum inima e sediul căldurii naturale,

---

3705 2 Boissieu, Memoire sur les methodes rafraîchissantes et échauffantes, 1770, pp. 37-55.
53 Darut, „Les bains froids sont-ils plus propres à conserver la santé que les bains chauds?" Teză, 1763 (Gazette salutaire, nr. 47).

sângele vine acolo să se încălzească, şi asta cu atât mai mult cu cât „inima care luptă singură împotriva celorlalte părţi face noi eforturi ca să respingă sângele şi să învingă rezistenţa vaselor capilare. De aici o mare intensitate a circulaţiei, divizarea sângelui, fluiditatea umorilor, distrugerea obturărilor, creşterea forţelor căldurii naturale, a apetitului forţelor digestive, a activităţii corpului spiritului”. Paradoxul băii calde este simetric: ea atrage spre periferie sângele şi toate umorile, transpiraţia şi toate lichidele utile sau nocive. Prin intermediul ei, centrele vitale se văd golite; inima nu mai funcţionează decât cu încetinitorul; iar organismul se vede astfel răcit. Acest fapt nu e oare confirmat de „sincopele, lipotimiile… slăbiciunea, moleşeala, lâncezelile, lipsa de vigoare” care însoţesc totdeauna folosirea prea constantă a băilor calde? 53

Mai mult; polivalenţa apei este atât de bogată, aptitudinea sa de a se supune calităţilor pe care le poartă e atât de mare, încât i se întâmplă să-şi piardă eficacitatea de lichid şi să acţioneze ca un remediu care usucă. Apa poate înlătura umiditatea. Ea regăseşte vechiul principiu *similia similibus*; dar în alt sens, şi prin intermediul unui întreg mecanism vizibil. Pentru unii, apa rece e cea care usucă, iar căldura, dimpotrivă, păstrează umiditatea apei. Într-adevăr, căldura dilată porii organismului, îi destinde membranele şi permite umidităţii să le impregneze printr-un efect secundar. Căldura îi deschide calea lichidului. Tocmai prin asta riscă să devină nocive toate băuturile calde de care se abuzează în secolul al XVII-lea: slăbire, umiditate generală, moliciune a întregului organism, iată ce-i pândeşte pe cei care

consumă aceste infuzii în cantitate prea mare. Şi pentru că acestea sunt trăsăturile distinctive ale corpului feminin, prin opoziţie cu uscăciunea şi soliditatea virile54, abuzul de băuturi calde riscă să ducă la o feminizare generală a speciei umane: „Se reproşează, nu fără motiv, majorităţii bărbaţilor că au degenerat, contractând moliciunea, obiceiurile şi înclinaţiile femeilor; n-ar mai lipsi decât să le semene prin constituţia corpului. Folosirea abuzivă a umectanţilor ar accelera foarte prompt metamorfoza şi ar face cele două sexe aproape la fel de asemănătoare fizic ca şi moral. Vai de specia umană dacă această prejudecată îşi întinde stăpânirea asupra poporului; nu vor mai fi lucrători, nici meşteşugari, nici soldaţi, pentru că vor fi în curând lipsiţi de forţa şi vigoarea necesare în profesiunea lor”. 55 În apa rece, frigul triumfă asupra tuturor puterilor umidităţii, pentru că, strângând ţesuturile, înlătură orice posibilitate de impregnare: „Nu vedem oare în ce măsură vasele noastre, ţesutul cărnii noastre se strâng când ne spălăm cu apă rece sau când suntem pătrunşi de frig? 56 Băile reci au deci paradoxala proprietate de a consolida organismul, de a-l proteja de moliciunile umidităţii, „de a da culoare părţilor corpului”, cum spunea Hoffmann, „şi de a spori forţa sistolică a inimii şi a vaselor” 57.

Dar în alte intuiţii calitative, raportul se inversează; atunci căldura e cea care seacă puterile umectante ale apei, în timp ce răcoarea le menţine şi le înnoieşte fără încetare. Împotriva maladiilor de nervi care sunt datorate unei „uscări a genului nervos” şi „uscăciunii membrelor” 58, Pomme nu recomandă băi calde, complice ale căldurii care

doineşte în corp; ci, călduţe sau reci, ele sunt în stare să îmbibe ţesuturile organismului şi să le redea supleţea. Nu este aceasta metoda practicată spontan în America? 59 iar efectele ei, însuşi mecanismul ei, nu sunt oare vizibile cu ochiul liber în evoluţia curei? Pentru că, în punctul cel mai acut al crizei, bolnavii plutesc în apa băii – într-atât căldura internă a rarefiat aerul şi lichidele din corpul lor; dar dacă rămân mult timp în apă, „trei, patru sau chiar şase ore pe zi”, atunci survine relaxarea, apa impregnează progresiv membranele şi fibrele, corpul se îngreunează şi se duce, desigur, la fundul apei/O

La sfârşitul secolului al XVIII-lea, puterile apei se epuizează chiar în excesul bogăţiilor sale calitative: rece, ea poate încălzi; caldă, răcoreşte; în loc să înmoaie, e în stare chiar să solidifice, să pietrifice prin frig sau să întreţină un foc prin propria sa căldură. Toate valorile binefacerii şi vătămării se încrucişează nediferenţiat în ea. Este înzestrată cu toate complicităţile posibile. În gândirea medicală, apa formează o temă terapeutică flexibilă şi utilizabilă după plac, al cărei efect poate fi conţinut în fiziologiile şi patologiile cele mai diverse. Ea are atâtea valori, atâtea moduri de acţiune diferite, încât poate confirma sau infirma totul. Fără îndoială că tocmai această polivalenţă, cu toate discuţiile pe care le-a stârnit, a sfârşit prin a o neutraliza. În epoca lui Pinel se foloseşte tot apa, dar o apă redevenită în întregime limpede, o apă din care au fost şterse toate suprasarcinile calitative şi al cărei mod de acţiune nu va putea fi decât mecanic.

Duşul, până atunci mai puţin des utilizat decât băile şi băuturile, devine în acest moment tehnica

privilegiată. Şi în mod paradoxal apa îşi regăseşte, dincolo de toate variaţiile fiziologice ale epocii precedente, funcţia simplă de purificare. Singura calitate cu care e înzestrată e violenţa, ea trebuie să antreneze într-un flux irezistibil toate impurităţile care formează nebunia; prin propria sa forţă curativă ea trebuie să reducă individul la cea mai simplă expresia a sa, la forma sa de existenţă cea mai neînsemnată şi cea mai pură, oferindu-l astfel unei a doua naşteri; este vorba, explică Pinel, „de a distruge până şi urmele primitive ale ideilor extravagante ale alienaţilor, ceea ce n-ar putea avea loc decât anulând, ca să spunem aşa, aceste idei într-o stare vecină cu moartea 61. De unde şi faimoasele tehnici utilizate în aziluri ca Charenton la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea: duşul propriu-zis – „alienatul fixat pe un fotoliu era pus sub un rezervor umplut cu apă rece care se revărsa direct în capul lui printr-o ţeavă lungă”; şi băile – surpriză – „bolnavul cobora pe coridoare la parter şi ajungea într-o sală pătrată, boltită, în care se construise un bazin; era împins din spate şi aruncat în apă” 62. Această violenţă anunţa renaşterea unui botez.

4. *Regularizarea mişcării*. Dacă e adevărat că nebunia este agitaţie neregulată a spiritelor, mişcare dezordonată a fibrelor şi a ideilor, ea este şi obturare a corpului şi sufletului, stagnare a umorilor, imobilizare a

60 Pomme, loc. cit., nota de la p. 58.

61 Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. *324*.

62 Esquirol, *Des maladies mentales*, II, p. *225*.

fibrelor în rigiditatea lor, fixare a ideilor şi a atenţiei pe o temă care, puţin câte puţin, prevalează

asupra tuturor celorlalte. Se pune deci problema de a reda spiritului şi spiritelor, corpului şi sufletului, mobilitatea care le dă viaţă. Această mobilitate totuşi trebuie măsurată şi controlată, evitându-se ca ea să devină agitaţie goală a fibrelor care nu mai ascultă de solicitările lumii exterioare. Ideea care animă această temă terapeutică este restituirea unei mişcări care se ordonează după mobilitatea înţeleaptă a lumii exterioare. Cum nebunia poate fi la fel de bine imobilitate surdă, fixaţie obstinată, sau dezordine şi agitaţie, cura constă în a suscita la bolnav o mişcare care să fie totodată regulată şi reală, în sensul că va trebui să asculte de regulile mişcărilor lumii.

Este amintită cu plăcere solida credinţă a anticilor, care atribuia efecte salutare diferitelor forme de mers şi de alergare; mersul simplu care face corpul mai suplu şi totodată îl fortifică; alergarea în linie dreaptă cu o viteză crescândă, care repartizează mai bine sevele şi umorile în întregul spaţiu al corpului, diminuând în acelaşi timp greutatea organelor; alergând îmbrăcat se încălzesc şi se relaxează ţesuturile, se înmoaie fibrele prea rigide.63 Syndenham recomandă mai ales plimbările călare în cazurile de melancolie şi ipohondrie: „Dar lucrul cel mai bun pe care l-am cunoscut până acum pentru întări şi a însufleţi sângele şi spiritele este de a călări aproape în fiecare zi şi de a face în acest fel plimbări ceva mai lungi şi în plin aer. Acest exerciţiu, prin şocurile repetate pe care le provoacă plămânilor şi mai ales măruntaielor din burtă, eliberează sângele de umorile excrementiale care zac în el, întinde fibrele, restabileşte funcţiile organelor, reface căldura naturală, evacuează prin transpiraţie sau în alt mod

sevele degenerate sau le readuce în starea lor primară, desfundă obturaţiile, deschide toate culoarele şi, în sfârşit, prin mişcarea continuă pe care o provoacă sângelui, îl reînnoieşte, ca să spunem aşa, şi îi dă o vigoare extraordinară". Balansul mării, care dintre toate mişcările lumii e cea mai regulată, cea mai naturală, cea mai conformă cu ordinea cosmică – aceeaşi mişcare pe care de Lancre o socotea atât de periculoasă pentru inima omului, într-atât îi oferea tentaţii hazardate, visuri improbabile şi veşnic nesatisfăcute, într-atât era chiar imaginea infinitului negativ – această mişcare e considerată în secolul al XVIII-lea un fel de regulator privilegiat al mobilităţii organice. În ea vorbeşte însuşi ritmul naturii. Gilchrist scrie un întreg tratat *„on the use of sea voyages în Médecine"* [despre folosirea călătoriilor pe mare în medicină]; Whytt consideră că nu e tocmai comod să aplici acest leac la

63 Burette, „Mémoire pour servir à l'histoire de la course chez les Anciens", *Mémoires de l'Académie des Belles-Lettres*, vol. III, p. *285*.

64 Sydenham, „Dissertation sur l'affection hystérique", în *Médecine pratique*, trad. de Jault, p. *425*.

pacienţii atinşi de melancolie; este „dificil să-i convingi pe asemenea bolnavi să întreprindă o călătorie lungă pe mare; dar trebuie citat un caz de aburi ipohondrici care au dispărut dintr-odată la un tânăr care a fost constrâns să călătorească în barcă timp de patru sau cinci săptămâni".

Călătoria prezintă avantajul suplimentar că acţionează direct asupra cursului ideilor, sau cel puţin pe o cale mai directă, de vreme ce nu trece decât prin

senzaţie. Varietatea peisajului împrăştie obstinaţia melancolicului: vechi remediu, folosit încă din Antichitate, dar pe care secolul al XVIII-lea îl prescrie cu o insistenţă cu totul nouă[371][372], diversificându-i speciile de la deplasarea reală până la călătoriile imaginare în literatură şi teatru. Le Camus prescrie pentru „relaxarea creierului” în toate cazurile de tulburări nervoase: „plimbările, călătoriile, echitaţia, mişcarea în aer liber, dansul, spectacolele, lecturile amuzante, ocupaţiile care pot duce la uitarea ideii fixe” 66. Viaţa la ţară, prin blândeţea şi varietatea peisajelor sale, îi smulge pe melancolici din unica lor grijă, „îndepărtându-i de locurile care le-ar putea aminti de durerile lor „7.

Dar invers, agitaţia maniei poate fi corectată prin efectele favorabile ale unei mişcări regulate. Nu mai e vorba aici de a repune în mişcare, ci de a regla agitaţia, de a-i opri pentru moment cursul, de a fixa atenţia. Călătoria nu va fi eficace datorită rupturilor neîncetate de continuitate, ci prin noutatea obiectelor pe care le propune, prin curiozitatea pe care o provoacă. Ea trebuie să permită captarea din exterior a unui spirit care scapă oricărei reguli şi scapă chiar lui însuşi în vibraţia mişcării interioare. „Dacă putem zări obiecte sau persoane care sunt în stare să le abată atenţia de la urmărirea ideilor lor dereglate,

371 După Lieutaud, tratarea melancoliei nu ține de medicină, ci „de recreare și de mișcare" (Précis de médecine pratique, p. 203). Sauvages recomandă călăria datorită varietății imaginilor (Nosologie, vol. VIII, p. 30).

3726 8 Cullen, Institutions de médecine pratique, II, p. 317. Tot pe această idee se bazează tehnicile de însănătoșire prin muncă, care, în secolul al XVIII-lea, încep să justifice existența — de altminteri prealabilă — a atelierelor din spitale.

fixând-o puţin asupra altora, trebuie să le prezentăm adesea maniacilor, şi acesta este motivul pentru care de multe ori putem obţine avantaje dintr-o călătorie care întrerupe seria vechilor idei şi oferă obiecte care fixează atenţia. „8

Utilizată pentru schimbările pe care le aduce în melancolie, sau pentru regularitatea pe care i-o impune maniei, terapeutica prin mişcare ascunde ideea unei confiscări de către lume a spiritului alienat. Ea e totodată o „încetinire" şi o conversiune, pentru că mişcarea îşi prescrie ritmul, dar constituie, prin noutatea sau prin varietatea sa, un îndemn constant adresat spiritului de a ieşi din el însuşi şi de a se întoarce în lume. Dacă e adevărat că în tehnicile imersiunii se ascundeau totdeauna amintirile etice, aproape religioase, ale abluţiunii şi ale celei de-a doua naşteri – în aceste cure prin mişcare putem recunoaşte încă o temă morală simetrică, dar contrară celei dintâi: revenirea în lume, încrederea în înţelepciunea ei, prin reluarea locului în întocmirea generală, uitarea, în acest fel, a nebuniei care e momentul subiectivităţii pure. Observăm cum până şi în empirismul mijloacelor de vindecare se regăsesc marile structuri care organizează experienţa nebuniei în epoca clasică. Eroare şi vină, nebunia e totodată impuritate şi singurătate; ea e izolată de lume şi adevăr; dar chiar prin aceasta este prizonieră a răului. Dublul ei neant este de a fi forma vizibilă a acestei nonfiinţe care e răul şi de a profera, în vidul şi în aparenţa colorată a delirului ei, nonfiinţa erorii. Ea e în întregime *pură*, pentru că nu e nimic, dacă nu punctul evanescent al unei subiectivităţi căreia i-a fost sustrasă orice prezenţă a adevărului; şi în întregime

impusă, pentru că acest nimic care este ea reprezintă nonfiinţa răului. Tehnica vindecării, până şi simbolurile ei fizice cele mai încărcate de intensitate imaginară – consolidare şi repunere în mişcare pe de o parte, purificare şi imersiune pe de alta – se supune în secret acestor două teme fundamentale; este vorba de a reda subiectul purităţii sale iniţiale şi totodată de a-l smulge purei sale subiectivităţi pentru a-l iniţia în lume; a distruge nonfiinţa care îl alienează de el însuşi şi a-l redeschide spre plenitudinea lumii exterioare, spre solidul adevăr al fiinţei.

Tehnicile vor rezista mai mult timp decât sensul lor. Când, în afara experienţei neraţiunii, nebunia va fi primit un statut pur psihologic şi moral, când raporturile dintre eroare şi vină prin care clasicismul definea nebunia vor fi concentrate doar în noţiunea de culpabilitate, atunci tehnicile vor rămâne, dar cu semnificaţie mult mai restrânsă; nu se va mai căuta decât un efect mecanic sau o pedeapsă morală. Aceasta este maniera prin care metodele de regularizare a mişcării vor degenera în faimoasa „maşină rotativă”, al cărei mecanism îl arată, la începutul secolului al XIX-lea, Mason Cox, demonstrându-i eficacitatea[373]: un stâlp perpendicular este fixat în planşeu şi în plafon; se leagă bolnavul de un scaun sau un pat suspendat de un braţ orizontal mobil în jurul stâlpului; datorită unui „mecanism nu prea complicat” i se imprimă „maşinii gradul de viteză dorit”. Cox citează una din propriile observaţii; este vorba despre un om pe care melancolia l-a aruncat

373 încă nu se știe dacă inventatorul mașinii rotative este Maupertuis, Darwin sau danezul Katzenstein.

într-un fel de stupoare; „tenul îi era negru şi întunecat, ochii galbeni, privirea permanent aţintită spre pământ, membrele păreau imobile, limba îi era uscată şi crăpată şi pulsul lent”. Este aşezat pe maşina rotativă şi i se imprimă o mişcare din ce în ce mai rapidă. Efectul e peste aşteptări; a fost zgâlţâit prea mult; rigiditatea melancolică e înlocuită de agitaţia maniacă. Dar odată trecut acest prim efect, bolnavul recade în starea iniţială. Atunci se modifică ritmul; maşina e învârtită foarte rapid, dar e oprită la intervale regulate şi într-un mod foarte brutal. Melancolia e alungată fără ca rotaţia să fi avut timp să declanşeze agitaţia maniacă/O Această „centrifugare” a melancoliei este foarte caracteristică pentru noua întrebuinţare a vechilor teme terapeutice. Mişcarea nu-şi mai propune să restituie bolnavul adevărului lumii exterioare, ci doar să producă o serie de efecte interne, pur mecanice sau pur psihologice. Cura nu se mai prescrie în funcţie de prezenţa adevărului, ci după o normă de funcţionare. În această reinterpretare a vechii metode, organismul nu mai e pus în relaţie decât cu el însuşi şi cu propria sa natură, pe când în versiunea iniţială ceea ce trebuia să fie restituit era relaţia lui cu lumea, legătura lui esenţială cu fiinţa şi cu adevărul: dacă adăugăm că foarte curând maşina rotativă a fost folosită pe post de ameninţare şi de pedeapsă7\ observăm cum s-au micşorat semnificaţiile complexe pe care le avuseseră metodele terapeutice de-a lungul întregii epoci clasice. Medicii se mulţumesc să facă ordine şi să pedepsească, apelând la mijloacele care altă dată serveau la îndepărtarea vinii, la risipirea erorii, restituind nebunia strălucitorului adevăr al lumii.

În *1771*, Bienville scria, în legătură cu *nimfomania*, că există cazuri când poate fi vindecată „mulţumindu-ne să tratăm imaginaţia; dar nu există niciun caz – sau aproape niciunul – în care remediile fizice să poată oferi singure un tratament radical „2. Şi, ceva mai târziu, Beauchesne: „În zadar vrem să vindecăm un om atins de nebunie dacă folosim în acest scop doar mijloace fizice… Remediile materiale n-ar avea niciodată succes deplin fără sprijinul pe care spiritul zdravăn şi sănătos trebuie să-l dea spiritului slab şi bolnav. „3

Aceste texte nu descoperă necesitatea unui tratament psihologic; mai degrabă marchează sfârşitul unei epoci: aceea în care diferenţa între medicamente fizice şi tratamente morale nu era încă privită de gândirea medicală ca o evidenţă. Unitatea simbolurilor începe să se destrame, iar

70 Mason Cox, *Practical Observations on Insanity*, Londra, 1804, trad. fr., 1806, pp. 49 şi urm.

7! Cf. Esquirol, *Des maladies mentales*, vol. II, p. 225.

72 Bienville, *De la nymphomanie*, p. 136.

73 Beauchesne, *De l'influence des affections de l'âme*, pp. 28 – 29.

tehnicile se eliberează de semnificaţia lor globală. Nu li se mai atribuie decât o eficacitate regională – asupra corpului sau asupra sufletului. Cum îşi schimbă din nou sensul: nu se mai bazează pe unitatea semnificativă a maladiei, grupată în jurul calităţilor ei majore; ci, segment cu segment, ea va trebui să se adreseze diverselor elemente care o compun; cura va constitui o suită de distrugeri parţiale, în care atacul psihologic şi intervenţia fizică

se juxtapun, se adună, dar nu se întrepătrund niciodată.

De fapt, ceea ce pentru noi se prezintă ca fiind deja schiţa unei cure psihologice nu era deloc aşa pentru medicii clasici care o aplicau. Începând cu Renaşterea, muzica îşi regăsise toată virtuţile terapeutice pe care i le atribuie Antichitatea. Efectele sale erau remarcabile mai ales asupra nebuniei. Schenck a vindecat un om „căzut într-o melancolie profundă" punându-l să asculte „concerte de instrumente muzicale care îi plăceau în mod deosebit"[374][375]; Albrecht a vindecat şi el un bolnav atins de delir, după ce a încercat în zadar toate celelalte remedii, punând să fie cântat în timpul unui acces al acestuia „un cântecel care l-a trezit pe bolnav, i-a făcut plăcere, l-a făcut să râdă şi a alungat pentru totdeauna paroxismul" 75. Se citează chiar cazuri de frenezie vindecată de muzică.76 Or, niciodată aceste observaţii nu dau ocazia unor interpretări psihologice. Dacă muzica vindecă, o face acţionând asupra fiinţei umane în ansamblu, pătrunzând în corp la fel de direct, la fel de eficace ca şi sufletul însuşi: n-a cunoscut Diemerbroek ciumaţi vindecaţi prin muzică? 77 Fără îndoială, nu se mai admite, cum făcea Porta, că muzica, în realitatea materială a sunetelor ei, aduce până la corp virturile secrete ascunse în chiar substanţa instrumentelor; fără îndoială, nu se mai consideră, cum o făcea el, că limfaticii sunt vindecaţi printr-o „melodie vioaie cântată dintr-un flaut de tirs",

374 J. Schenck, Observations, ed. din 1654, p. 128.

375 Porta, De magia naturali (citat în Encyclopédie, articolul „Musique"). Xeno- crat utilizase deja, se pare, flaute de spânz pentru alienați, flaute din lenni de plop împotriva sciaticii. Cf. Roger, loc. cit.

nici că melancolicii sunt alinaţi printr-o „melodie liniştită cântată dintr-un flaut de spânz”, nici că trebuia folosit „un flaut făcut cu lăptucă sau cu burete pucios pentru impotenţi şi pentru bărbaţii frigizi” 78. Dar, deşi muzica nu mai transportă virtuţile ascunse în substanţe, are efect asupra corpului datorită calităţilor pe care i le impune. Ea formează chiar cea mai riguroasă dintre toate mecanicile calităţii, pentru că la origine nu e nimic altceva decât mişcare, dar ajunsă la ureche devine imediat efect calitativ. Valoarea terapeutică a muzicii vine din faptul că această transformare se desface în corp, calitatea se descompune din nou în mişcări, plăcerea senzaţiei redevine ceea ce fusese dintotdeauna, adică vibraţii regulate şi echilibru al tensiunilor. Omul, ca unitate a sufletului cu corpul, parcurge în sens invers ciclul armoniei, recoborând de la armonios la armonie. Muzica se destramă, dar sănătatea este restabilită. Există şi un alt drum, mai direct şi mai eficace; omul nu mai joacă atunci acest rol negativ de antiinstrument, ci reacţionează ca şi cum ar fi el însuşi un instrument: „Considerând corpul uman doar ca o asamblare de fibre mai mult sau mai puţin întinse, făcând abstracţie de sensibilitatea lor, de viaţa lor, de mişcarea lor, ne vom da seama imediat că muzica trebuie să producă asupra fibrelor acelaşi efect pe care îl produce asupra corzilor instrumentelor vecine”; efect de rezonanţă care nu are nevoie să urmeze căile întotdeauna lungi şi complexe ale senzaţiei auditive. Genul nervos vibrează cu muzica ce umple aerul; fibrele sunt tot atâtea „dansatoare surde” a căror mişcare se face la unison cu o muzică pe care ele nu o aud. Iar de această dată

recompunerea muzicii are loc chiar în interiorul corpului, de la fibra nervoasă până la suflet structura armonică a consonanţei producând funcţionarea armonioasă a pasiunilor.[376][377]

Până şi folosirea pasiunii în terapeutica nebuniei nu trebuie înţeleasă ca o formă de medicaţie psihologică. A utilizat pasiunea împotriva dementelor nu înseamnă altceva decât a te adresa unităţii sufletului cu corpul în ce are ea mai riguros, a te sluji de un eveniment în dublul sistem al efectelor sale şi în corespondenţa imediată a semnificaţiei lor. A vindeca nebunia prin pasiune înseamnă a te plasa în simbolismul reciproc al sufletului şi corpului. Frica, în secolul al XVIII-lea, este considerată una dintre pasiunile recomandabile să fie suscitate la nebuni. Ea e socotită a fi complementul natural al constrângerilor impuse maniacilor şi furioşilor; medicii visează chiar la un fel de dresaj care ar face ca fiecare acces de mânie la un maniac să fie însoţit imediat şi compensat de o reacţie de frică: „Violenţa maniacului e învinsă prin forţă; mânia poate fi îmblânzită opunându-i-se teama. Dacă teroarea unei pedepse şi a ruşinii publice se asociază în spirit cu accesele de mânie, nu se vor manifesta una fără alta; otrava şi antidotul sunt inseparabile. Dar frica nu este eficace numai la nivelul efectelor maladiei: ea ajunge să atingă şi să suprime maladia însăşi. Are într-adevăr proprietatea de a îngheţa funcţionarea sistemului nervos, de a-i

---

376 Encyclopédie, articolul „Musique". Cf. și Tissot (Traité des nerfs, II, pp. 41^419), pentru care muzica este unul dintre medicamentele „cele mai primitive, deoarece își are modelul perfect în cântecul păsărilor".

3778 ° Crichton, On Mental Diseases (citat în Regnault, Du degré de compétence, pp. 187-188).

pietrifica într-un fel fibrele prea mobile, de a pune frână la toate mişcările lor dezordonate; „frica, fiind o pasiune care diminuează excitaţia creierului, poate deci să calmeze excesul acesteia şi mai ales excitaţia irascibilă a maniacilor ™1.

Deşi cuplul antitetic frică/mânie este eficace împotriva iritării maniace, poate fi utilizat în sens invers împotriva temerilor nemotivate ale melancolicilor, ale ipohondrilor, ale tuturor celor care au un temperament limfatic. Tissot, reluând ideea tradiţională că mânia este o descărcare de bilă, crede că îşi are utilitatea sa pentru a dizolva flegmele acumulate în stomac şi în sânge. Supunând fibrele nervoase unei tensiuni mai mari, mânia le dă mai multă vigoare, restituie resortul pierdut şi permite astfel fricii să se risipească[378] [379][380]Cura pasională se sprijină pe o constantă metaforă a calităţilor şi a mişcărilor; ea implică totdeauna ca ele să fie imediat transferabile în modalitatea lor proprie de la corp la suflet şi invers. Trebuie utilizată, spune Scheidenmantel în tratatul pe care îl consacră acestei forme de cură, „atunci când vindecarea necesită în corp schimbări identice acelora care produc această pasiune. Şi tocmai în acest sens ea poate fi substitutul universal al oricărei alte terapeutici fizice; ea nu e decât o altă cale pentru a produce aceeaşi înlănţuire de efecte. Între o cură prin pasiuni şi o cură prin reţetele farmacopeii nu e vreo diferenţă de natură; ci

---

378 Cullen, Institutions de médecine pratique, vol. II, p. 307.

379 Tissot, Traité des nerfs, vol. II.

380 Scheidenmantel, Die Leidenschaften, abs Heilemittel betrachtet, 1787. Citat în Pagel-Neuburger, Handbuch des Geschichte der Medizin, III, p. 610.

o diversitate în modul de acces la aceste mecanisme care sunt comune corpului şi sufletului. „Trebuie să ne slujim de pasiuni dacă bolnavul nu poate fi, prin raţiune, adus în situaţia să facă ceea ce trebuie pentru restabilirea sănătăţii sale. ™3

Nu este deci posibilă utilizarea în mod riguros, ca o distincţie valabilă în epoca clasică sau cel puţin încărcată de semnificaţie, a diferenţei imediat descifrabile pentru noi, între medicaţii fizice şi medicaţii psihologice sau morale. Diferenţa nu va începe să existe în toată profunzimea sa decât din ziua când frica nu va mai fi utilizată ca metodă de fixare a mişcării, ci ca pedeapsă; când bucuria nu va mai însemna dilatare organică, ci recompensă; când mânia nu va mai fi decât un răspuns la umilirea concertată; pe scurt, când secolul al XIX-lea, inventând faimoasele „metode morale, va fi introdus nebunia şi vindecarea sa în jocul culpabilităţii.84 Distincţia între fizic şi moral nu a devenit un concept practic în medicina spiritului decât în momentul în care problematica nebuniei s-a deplasat spre o investigare a subiectului responsabil. Spaţiul pur moral, care e definit atunci, dă măsura exactă a acestei interiorităţi psihologice în care omul modern îşi caută în acelaşi timp profunzimea şi adevărul. Terapeutica fizică tinde să devină, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, cura determinismului inocent, iar tratamentul moral – cura libertăţii vinovate. Psihologia, ca mijloc de vindecare, se organizează de-acum înainte în jurul pedepsei. Înainte de a căuta să aline, ea instalează suferinţa în rigoarea unei necesităţi morale. „Nu folosiţi consolările, căci sunt inutile; nu recurgeţi la raţionamente, nu conving. Nu fiţi trişti cu melancolicii,

tristeţea voastră ar întreţine-o pe a lor; nu luaţi faţă de ei un aer vesel, se vor simţi ofensaţi. Mult sânge rece şi, când e necesar, severitate. Raţiunea voastră să fie regula lor de conduită. O singură coardă mai vibrează în ei, aceea a durerii; trebuie să aveţi curajul să o atingeţi”. 85

Eterogenitatea fizicului şi moralului în gândirea medicală n-a rezultat din definirea, de către Descartes, a substanţei extinse şi a celei gânditoare; un secol şi jumătate de medicină postcartezian n-a ajuns să asume această separare la nivelul problemelor şi metodelor sale, nici să înţeleagă distincţia substanţelor ca o opoziţie între organic şi psihologic. Cartezian sau anticartezian, medicina clasică n-a reuşit niciodată să treacă în contul antropologiei dualismului metafizic al lui Descartes. Iar când se face separarea, nu se face printr-o fidelitate reînnoită faţă de *Meditaţii*, ci printr-un nou privilegiu acordat vinii. Numai practica sancţiunilor a separat la nebun medicaţiile corpului de cele ale sufletului. O medicină pur psihologică n-a devenit posibilă decât din ziua când nebunia s-a văzut alienată în culpabilitate.

*

Toate acestea ar putea fi însă energic dezminţite de un întreg aspect al practicii medicale din timpul epocii clasice. Elementul psihologic, în puritatea sa, pare să aibă locul său în tehnici. Cum se explică, altfel importanţa care se acordă exhortaţiei, persuasiunii, raţionamentului, acestui întreg dialog pe care medicul clasic îl angajează cu bolnavul său, independent de cura prin remediile pentru corp? Cum se explică faptul că Sauvages poate scrie, în acord cu toţi

contemporanii săi: „Trebuie să fii filosof ca să poţi vindeca maladiile sufletului. Căci, cum originea recluziunea, pedepsele (ca fotoliul rotativ, duşul brutal, fotoliul de represiune al lui Rush) şi câteodată foamea şi setea (*Traité des phrénopathies*, pp. 405 – 433).

85 Leuret, *Fragments psychologiques sur la folie*, Paris, 1834, cf. „Un exemple typique", pp. 308 – 321.

acestor maladii nu e altceva decât o dorinţă violentă pentru un lucru pe care bolnavul îl consideră ca fiind bun, e de datoria medicului să-i demonstreze prin argumente întemeiate că ceea ce el doreşte cu atâta ardoare este un bine aparent şi un rău real, pentru a-l aduce pe calea cea bună". 86

De fapt, această abordare a nebuniei nu e nici mai psihologică, nici mai puţin psihologică decât toate celelalte despre care am vorbit deja. Limbajul, formulările adevărului sau ale moralei sunt în contact direct cu corpul; şi tot Bienville, în tratatul său despre *nimfomanie*, e cel care arată cum adoptarea sau refuzul unui principiu etic poate modifica direct cursul proceselor organice.87 Totuşi, există o diferenţă de natură între tehnicile care constau în a modifica însuşirile comune corpului şi sufletului şi cele care constau în a investi nebunia prin discurs. Într-un caz, este vorba de o tehnică a metaforelor, la nivelul unei maladii care reprezintă o alterare a naturii; în celălalt, este vorba despre o tehnică a limbajului, la nivelul unei nebunii percepute ca dezbatere a raţiunii cu ea însăşi. Această artă, sub ultimă formă, se desfăşoară într-un domeniu în care nebunia este „tratată" – în toate sensurile cuvântului – în termeni de adevăr şi eroare. Pe scurt, a existat întotdeauna, de-a lungul

epocii clasice, o juxtapunere a două universuri tehnice în terapeuticile nebuniei. Unul se sprijină pe o mecanică implicită a calităţilor şi se adresează nebuniei în măsura în care ea este esenţialmente *pasiune*, adică în măsura în care e ceva mixt (mişcare-calitate) aparţinând şi corpului şi sufletului; celălalt se sprijină pe o mişcare discursivă a raţiunii raţionând cu ea însăşi, şi se adresează nebuniei în măsura în care ea este eroare, dublă zădărnicie a limbajului şi a imaginii, în măsura în are ea e *delir*. Ciclul structural al pasiunii şi al delirului care constituie experienţa clasică a nebuniei reapare aici, în lumea tehnicilor – dar sub o formă sincopată. Unitatea sa nu se profilează de astă dată decât într-o manieră îndepărtată. Ceea ce e vizibil imediat, cu litere de-o şchioapă, este dualitatea, aproape opoziţia, în medicina nebuniei, dintre metodele de suprimare a maladiei şi formele de investire ale neraţiunii. Acestea se pot reduce la trei figuri esenţiale.

1. *Trezirea*. Pentru că delirul este visul persoanelor care veghează, cei care deliriază trebuie smulşi din acest cvasisomn, trebuie readuşi din veghea lor visătoare, pradă imaginilor, într-o veghe autentică, în care visul se şterge în faţa figurilor percepţiei. Această trezire absolută, care îndepărtează una câte toate formele iluziei, era urmărită de Descartes la începutul *Meditaţiilor* sale şi era găsită în mod paradoxal în însăşi conştiinţa visului, în conştiinţa conştiinţei amăgite. Dar, la nebuni, medicina

86 Sauvages, *Nosologie méthodique*, vol. VII, p. 39.

87 Bienville, *De la nymphomanie*, pp. 140 – 153.

e cea care trebuie să opereze trezirea, transformând singurătatea curajului cartezian în intervenţia autoritară a celui care veghează sigur de veghea sa în iluzia celui care veghează cuprins de somn; scurtătură care taie în mod dogmatic lungul drum al lui Descartes. Ceea ce Descartes descoperă la capătul rezolvării sale, în *dublarea* unei conştiinţe care nu se desparte niciodată de ea însăşi şi nu se *dedublează*, e impus de medicină din exterior şi în disocierea medicului de bolnav. Medicul în raport cu nebunul reproduce momentul Cogito-ului în raport cu timpul visării, al iluziei şi al nebuniei. Un *Cogito* în întregime exterior, străin de cugetarea în sine, şi care nu i se poate impune acesteia decât sub forma unei invazii.

Această structură de irupere a veghii este una dintre formele cele mai constante printre terapeuticile nebuniei. Ea capătă uneori aspectele cele mai simple, cele mai încărcate de imagini şi totodată cele mai creditate cu puteri imediate. Se admite că o împuşcătură trasă în apropierea unei fete a vindecat-o de convulsiile pe care le contractase în urma unei tristeţi foarte puternice.88 Fără a merge până la această realizare imaginară a metodelor de trezire, emoţiile dese şi puternice obţin acelaşi rezultat. Acesta e spiritul în care Boerhaave şi-a desfăşurat faimoasa vindecare a bolnavilor cuprinşi de convulsii din Harlem. În spitalul oraşului se răspândise o epidemie de convulsii. Antispasmodicele, administrate în doză mare, au rămas fără efect. Boerhaave a ordonat „să se aducă sobe pline de cărbuni arzând şi să se pună la înroşit în ele cârlige de fier de o anumită formă; după care a spus cu glas tare că, întrucât toate

mijloacele folosite până atunci pentru a vindeca de convulsii fuseseră inutile, el nu mai cunoaşte decât un singur remediu, şi anume arderea până la os cu fierul roşu a unui anumit loc de pe braţul persoanei, fată sau băiat, cuprinsă de maladia convulsivă" 89.

Mai lentă, dar mai sigură de adevărul spre care se deschide, este trezirea care vine din înţelepciunea însăşi şi din drumul ei insistent, imperativ, printre peisajele nebuniei. Acestei înţelepciuni., în diferitele ei forme, Willis îi cere vindecarea nebuniilor. Înţelepciune pedagogică pentru imbecili; „un institutor cu aplicaţie şi devotament trebuie să-i educe complet"; trebuie să fie învăţaţi, puţin câte puţin şi foarte încet, ceea ce sunt învăţaţi copiii la şcoală. Înţelepciune care îşi ia modelul de la formele cele mai riguroase şi mai evidente ale adevărului, pentru melancolici: tot ce e imaginar în delirul lor se va risipi la lumina unui adevăr incontestabil; iată de ce „studiile matematice şi chimice" le sunt atât de viu recomandate. Pentru ceilalţi, înţelepciunea unei vieţi ordonate este cea care le va reduce delirul; nu e nevoie să le fie impus alt adevăr decât acela al vieţii lor cotidiene; rămânând acasă, „trebuie să continue să-şi

88 *Histoire de l'Académie des sciences*, 1752. Comunicare citită de Lieutaud.

89 Citat de Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, vol. I, p. 296.

vadă de afaceri, să-şi conducă familia, să-şi rânduiască şi să-şi cultive proprietăţile, grădinile, livezile, câmpurile". În schimb, tocmai exactitatea unei ordini sociale, impusă din exterior şi, dacă trebuie, prin constrângere, poate readuce progresiv

spiritul maniacilor la lumina adevărului: „Pentru aceasta, smintitul, plasat într-o casă specială, va fi tratat, atât de medic cât şi de ajutoare prudente, în aşa fel încât să poată fi mereu menţinut în limitele datoriei sale, în comportarea şi în moravurile sale, prin avertismente, mustrări, pedepse care să fie aplicate imediat. ™O

Treptat, de-a lungul epocii clasice, această trezire autoritară din nebunie îşi va pierde sensul originar, limitându-se la a fi doar rememorare a legii morale, întoarcere la bine, fidelitate faţă de lege. Ceea ce Willis încă mai înţelegea ca redeschidere spre adevăr nu va mai fi înţeles în întregime de Sauvages, care va vorbi de luciditate în recunoaşterea binelui: „Astfel pot fi readuşi la raţiune cei pe care false principii de filosofie morală i-au făcut să o piardă, cu condiţia să vrea să examineze cu noi care e adevăratul bine, care e acela care trebuie preferat altora”. 9 i Medicul nu mai trebuie să acţioneze ca unul care trezeşte, ci ca moralist. Împotriva nebuniei, Tissot crede că „o conştiinţă pură şi fără reproş este un excelent mijloc de apărare” 92. Şi iată-l apoi pe Pinel, pentru care nu trezirea la adevăr are sens în vindecare, ci doar obedienţa şi supunerea oarbă: „Un principiu mdamental pentru vindecarea maniei într-un mare număr de cazuri este să se recurgă mai întâi la o reprimare energică, urmată de mijloace mai blânde”. 93

2. *Realizarea teatrală*. Cel puţin în aparenţă, este vorba despre o tehnică riguros opusă celei a trezirii. Acolo, delirul, în vivacitatea sa imediată, era confruntat cu lucrarea răbdătoare a raţiunii. Fie sub forma unei lente pedagogii, fie sub forma unei iruperi

autoritare, raţiunea se impunea de la sine, şi parcă prin greutatea propriei fiinţe. Nonfiinţa nebuniei, zădărnicia erorii sale trebuiau să cedeze în final acestei presiuni a adevărului. Operaţia terapeutică se desfăşoară aici în întregime în spaţiul imaginaţiei; este vorba de o complicitate a irealului cu el însuşi; imaginarul trebuie să intre în propriul său joc, să suscite de bunăvoie noi imagini, să delireze în linia delirului şi, fără opoziţie sau confruntare, fără măcar o dialectică vizibilă, în mod paradoxal, să vindece. Sănătatea trebuie să investească maladia şi să o învingă chiar în neantul în care e închisă aceasta. Imaginaţia „când e bolnavă nu poate fi vindecată decât prin efectul unei imaginaţii foarte sănătoase şi exersate... Nu contează dacă imaginaţia bolnavului este vindecată printr-o spaimă, printr-o impresie vie şi dureroasă asupra simţurilor sau printr-o iluzie „[381]. Iluzia poate vindeca de iluzoriu – în timp ce numai raţiunea poate elibera de neraţional. În ce constă deci această tulbure putere a imaginarului?

În aceeaşi măsură în care ţine de esenţa imaginii să se facă luată drept realitate, realităţii îi aparţine, în mod reciproc, puterea de a mima imaginea, de a se prezenta ca având aceeaşi substanţă şi aceeaşi semnificaţie ca ea. Fără vreun contrast, fără vreo ruptură, percepţia poate continua visul, umplându-i lacunele, confirmându-l în ce are el precar şi ducându-l la bun sfârşit. Dacă iluzia poate părea tot atât de adevărată ca şi percepţia, percepţia, la rândul ei, poate deveni adevărul vizibil, irecuzabil al iluziei. Iată

3819 4 Hulshorff, „Discours sur les penchants", citit la Academia din Berlin. Citat în Gazette salutaire, 17 august 1769, nr. 33.

primul moment al curei prin „realizarea teatrală”: A integra irealitatea imaginii inadevărul perceptiv, fără ca acesta să aibă aerul că o contrazice, sau chiar că o contestă. Astfel, Lusitanus relatează vindecarea unui melancolic care se credea damnat, încă de pe acest pământ, din cauza enormităţii păcatelor pe care le comisese. Fiindcă e imposibil să fie convins prin argumente rezonabile că ar putea fi salvat, i se acceptă delirul, i se înscenează apariţia unui înger îmbrăcat în alb, cu o spadă în mână, care, după o severă admonestare, îl anunţă că păcatele îi sunt iertate.95

Chiar din acest exemplu vedem cum se schiţează al doilea moment. *Realizarea* în *imagine* nu este suficientă; trebuie în plus *continuat discursul delirant*. Căci în cuvintele fără noimă ale bolnavului există o voce care vorbeşte; ea ascultă de gramatica sa şi enunţă un sens. Gramatica şi semnificaţia trebuie să fie menţinute în aşa fel încât realizarea fantasmei în realitate să nu pară ca o trecere de la un registru la altul, ca o transpunere într-o limbă nouă, cu un sens modificat. Acelaşi limbaj trebuie să continue să se facă înţeles, aducând doar la rigoarea discursului său un element deductiv nou. Acest element nu este totuşi indiferent; nu e vorba de a urma delirul, ci, continuându-l, de a tinde spre împlinirea lui. El trebuie condus spre o stare de paroxism şi de criză în care, fără aportul unui element străin, va fi confruntat cu el însuşi şi pus în discuţie cu exigenţele propriului adevăr. Discursul real şi perceptiv care prelungeşte limbajul delirant al imaginilor trebuie deci, fără să se sustragă legilor acestuia din urmă, să iasă de sub suveranitatea sa, să exercite în raport cu el o funcţie

pozitivă; el îl închide în jurul a ceea ce are esenţial; dacă îl realizează cu riscul de a-l confirma e pentru a-l dramatiza. Este citat cazul unui bolnav care se credea mort şi era realmente pe punctul de-a muri putru că nu mânca; „un grup de oameni cu feţele machiate ca să pară palide şi îmbrăcaţi ca nişte morţi intră în camera lui, pun masa, aduc mâncare şi se pun pe mâncat şi băut în faţa patului. Mortul, înfometat, priveşte; ceilalţi se miră că el stă în pat; îl conving că morţii mănâncă cel puţin la fel de mult ca şi cei vii. El se adaptează foarte bine acestui obicei” 96. Intrând în contradicţie tocmai în interiorul unui discurs continuu, elementele delirului declanşează criza. Criză care e, într-un mod foarte ambiguu, în acelaşi timp medicală şi teatrală; o întreagă tradiţie a medicinei occidentale de la Hipocrate încoace întâlneşte aici, brusc, şi numai pentru câţiva ani, una dintre formele majore ale experienţei teatrale. Vedem conturându-se marea temă a unei crize care ar fi confruntarea smintitului cu propria simţire, a raţiunii cu neraţiunea, a vicleniei lucide a omului cu orbirea alienatului, o criză ce marchează punctul în care iluzia, întoarsă împotriva ei înseşi, urmează să se deschidă spre lumina orbitoare a adevărului.

Această deschidere este iminentă în criză; chiar ea, cu proximitatea sa imediată, constituie esenţialul crizei. Dar nu e dată de criza însăşi. Pentru a fi o criză medicală şi nu doar una dramatică, pentru a nu fi o distrugere a omului, ci pur şi simplu o suprimare a maladiei, pe scurt pentru ca această realizare dramatică a delirului să aibă un efect de purificare comică, trebuie ca la un moment dat să fie introdusă o viclenie/7 O viclenie, sau cel puţin un element care

modifică pe ascuns jocul autonom al delirului şi care, confirmându-l neîncetat, nu îl leagă de propriul său adevăr fără să-l supună totodată necesităţii de a-l suprima. Exemplul cel mai simplu al acestei metode este viclenia folosită cu bolnavii cuprinşi de delir care îşi imaginează că percep în propriul lor corp un obiect, un animal extraordinar: „Atunci când un bolnav crede că are vreun animal viu în corp, trebuie să ne prefacem că-l scoatem; dacă e în pântece, putem produce acest efect printr-un purgativ mai puternic, aruncând animalul în vas fără ca bolnavul să-şi dea seama”. 98 Înscenarea realizează obiectul delirant, dar nu poate face asta fără să-l exteriorizeze, iar dacă îi dă bolnavului o confirmare perceptivă a iluziei sale, nu o face decât eliberându-l cu forţa. Reconstituirea înşelătoare a delirului constituie distanţa reală în care bolnavul îşi recapătă libertatea.

Dar uneori nu e nevoie nici măcar de această ţinere la distanţă. Chiar în interiorul cvasipercepţiei delirului, se adăposteşte, prin viclenie, un element perceptiv, mai întâi tăcut, dar a cărui afirmare progresivă va veni să conteste întregul sistem. În el şi în percepţia care-i confirmă delirul percepe bolnavul realitatea eliberatoare. Trallion relatează cum un

96 „Discours sur les penchants”, de M. Hulshorff, citit la Academia din Berlin. Extrase citate în *Gazette salutaire*, 17 august 1769, nr. 33.

97 *Hic omnivarius morbus ingenio et astutia curândus est* [Această boală multiformă trebuie tratată cu inteligenţă şi abilitate] (Lusitanus, p. 43).

98 *Encyclopédie*, art. „Mélancolie”.

medic a risipit delirul unui melancolic care îşi imagina că nu mai are cap şi simţea în locul lui un fel

de vid; medicul, intrând în joc, acceptă, la cererea bolnavului, să astupe această gaură şi îi pune pe cap o bilă grea de plumb. Curând jena care a rezultat de aici şi greutatea care a devenit dureroasă l-au convins pe bolnav că are capi în sfârşit, viclenia şi funcţia sa de reducţie comică poate fi asigurată cu complicitatea medicului, dar fără altă intervenţie directă din partea lui, prin jocul spontan al organismului bolnavului. În cazul citat mai sus – al melancolicului care murea realmente nemaivoind să mănânce pentru că se credea mort –, realizarea teatrală a unui festin al morţilor îl incită să mănânce; această hrană îl întremează, „mâncarea îl face mai liniştit”, iar cum tulburarea organică dispare, delirul, care era în mod indisociabil cauza şi efectul acesteia, nu va întârzia să dispară şi el.100 Astfel, moartea reală care urma să rezulte din moartea imaginară este îndepărtată de realitate numai prin realizarea morţii ireale. În acest joc savant s-a făcut schimbarea nonfiinţei cu ea însăşi: nonfiinţa delirului a fost readusă asupra fiinţei maladiei şi a suprimat-o prin însuşi faptul că a fost scoasă din delir de către realizarea dramatică. Împlinirea nonfiinţei delirului în fiinţă ajunge să o suprime chiar ca nonfiinţă; şi aceasta prin mecanismul pur al contradicţiei sale interne – mecanism care e totodată joc de cuvinte şi joc al iluziei, joc de limbaj şi al imaginii; într-adevăr, delirul este suprimat ca nonfiinţă pentru că devine fiinţă percepută; dar cum fiinţa delirului este în întregime în nonfiinţa sa, el este suprimat ca delir. Şi confirmarea sa în fantasticul teatral îl restituie unui adevăr care, ţinându-l captiv în real, îl alungă din realitatea însăşi şi îl face să dispară în discursul fără delir al raţiunii.

E aici un fel de minuţioasă punere în practică, ironică şi medicală totodată, a lui *esse est percipi* [a exista înseamnă a fi perceput]; sensul său filosofic este urmat aici literal şi, în acelaşi timp, utilizat în sens contrar tendinţei sale naturale; el merge în direcţie opusă semnificaţiei sale. Începând din momentul când delirul pătrunde încâmpul lui *percipi*, el ţine, în ciuda lui, de fiinţă, adică intră în contradicţie cu fiinţa sa proprie care este *non-esse*. Jocul teatral şi terapeutic care se joacă atunci constă în a pune în continuitate, chiar în desfăşurarea delirului, exigenţele *fiinţei sale* sau legile *fiinţei* (este momentul intervenţiei teatrale, al punerii în practică a iluziei comice); apoi în a promova, între cele dintâi şi cele din urmă, tensiunea şi contradicţia care sunt deja înscrise în ele, dar încetează repede să fie tăcute (este momentul dramei); în sfârşit, în a descoperi, prin punerea sa într-o lumină crudă, adevărul că legile fiinţei delirului sunt numai pofte şi dorinţe ale iluziei, exigenţe ale nonfiinţei şi că, prin

99 *Ibidem*.

100 *Gazette salutaire*, 17 august 1769, nr. 33.

urmare, acel *percipi* care îl însera în fiinţă îl sortea deja în secret dispariţiei (aceasta este comedia, deznodământul). Deznodământ în sensul strict că fiinţa şi nonfiinţa sunt eliberate şi una şi cealaltă de confuzie în cvasirealitatea delirului şi redate sărăciei a ceea ce sunt. Se observă curioasa analogie de structură, în epoca clasică, între diversele moduri de eliberare; ele au acelaşi echilibru şi aceeaşi mişcare în artificiul tehnicilor medicale şi în jocurile serioase ale iluziei teatrale.

Putem înţelege de ce nebunia ca atare a dispărut

din teatru la sfârşitul secolului al XVII-lea, ca să nu reapară înaintea ultimilor ani ai secolului următor: teatrul nebuniei era efectiv realizat în practica medicală; reducţia sa comică ţinea de domeniul vindecării cotidiene.

3. *Întoarcerea la imediat*. Pentru că nebunia este iluzie, vindecarea nebuniei, dacă e adevărat că poate fi operată prin teatru, se poate realiza la fel de bine şi încă mai direct prin suprimarea teatrului. A încredinţa direct nebunia şi lumea sa vană plenitudinii unei naturi care nu înşală, deoarece caracterul său nemijlocit nu cunoaşte nonfiinţa, înseamnă deopotrivă a abandona nebunia propriului ei adevăr (pentru că nebunia, ca maladie, nu e la urma urmei decât o fiinţă prin natură) şi contradicţiei sale celei mai apropiate (pentru că delirul, ca aparenţă fără conţinut, este însuşi contrarul bogăţiei adesea secrete şi invizibile a naturii). Aceasta apare astfel ca raţiune a neraţiunii, în dublul sens că ea îi deţine cauzele şi, în acelaşi timp, îi conţine principiul suprimării. Trebuie să notăm totuşi că aceste teme nu sunt contemporane cu epoca clasică pe toată durata ei. Deşi se ordonează după aceeaşi experienţă a neraţiunii, ele preiau ştafeta temelor realizării teatrale; iar apariţia lor indică momentul în care interogaţia asupra fiinţei şi a momelii începe să slăbească şi să facă loc unei problematici a naturii. Jocurile iluziei teatrale îşi pierd sensul, iar tehnicile înşelătoare ale realizării imaginare sunt înlocuite de arta, simplă şi încrezătoare, a unei reduceri naturale. Şi asta într-un sens ambiguu, pentru că e vorba atât de o reducere prin natură, cât şi de o reducere la natură.

Întoarcerea la imediat este terapeutica prin

excelenţă, fiindcă reprezintă refuzul riguros al terapeuticii; ea îngrijeşte în măsura în care este uitare a tuturor grijilor. Natura desfăşoară o activitate perfect reciprocă renunţării tocmai în pasivitatea omului faţă de el însuşi, în liniştea pe care o impune artei şi artificiilor sale. Căci, privită mai îndeaproape, această pasivitate a omului este o activitate reală; când omul se încredinţează medicamentului, el se sustrage legii muncii pe care însăşi natura i-o impune; el se adânceşte în lumea artificiului şi a contranaturii, nebunia sa fiind doar o manifestare a acesteia; omul, într-o aparentă pasivitate care nu e în fond decât o fidelitate ingenioasă, ajunge la vindecare tocmai ignorând această maladie şi reluându-şi locul în activitatea fiinţelor naturale. Astfel explică Bernardin de Saint-Pierre cum s-a eliberat de o „boală ciudată”, în care, „ca Oedip, vedea doi sori”. Medicina îi oferise sprijinul şi aflase că „focarul bolii sale era în nervi”. În zadar aplică medicamentele cele mai apreciate; îşi dă seama repede că medicii înşişi sunt omorâţi de leacurile lor: „Lui Jean-Jacques Rousseau îi datorez recăpătarea sănătăţii. Citisem, în scrierile sale nemuritoare, între alte adevăruri naturale, că omul e făcut ca să muncească, nu ca să mediteze. Până atunci îmi exersasem sufletul şi îmi odihnisem trupul; am schimbat regimul; mi-am exersat trupul şi mi-am odihnit sufletul. Am renunţat la cea mai mare parte a cărţilor; mi-am aruncat ochii peste lucrările naturii, care le vorbeau simţurilor mele într-o limbă pe care nici timpul, nici naţiunile nu o pot modifica. Istorie şi jurnale îmi erau ierburile câmpurilor şi păşunilor; nu gândurile mele se îndreptau cu greutate spre ele, ca în sistemul oamenilor, ci gândurile lor veneau la mine

sub mii de forme plăcute”. 1

În ciuda formulărilor pe care anumiţi discipoli ai lui Rousseau le-au putut propune, această întoarcere la imediat nu e nici absolută, nici simplă. Pentru că nebunia, chiar dacă e provocată, întreţinută de tot ce e mai artificial în societate, apare, în formele sale violente, ca expresia sălbatică a dorinţelor umane celor mai primitive. Nebunia în epoca clasică ţine, am văzut, de ameninţările bestialităţii – o bestialitate dominată în întregime de pradă şi de instinctul crimei. A încredinţa nebunia naturii ar însemna, printr-o răsturnare pe care nu o stăpânim, a o abandona acestei mânii a contranaturii. Vindecarea nebuniei presupune deci o întoarcere la ceea ce este imediat nu în raport cu dorinţa, ci în raport cu imaginaţia; – întoarcere care îndepărtează din viaţa omului şi a plăcerilor sale tot ce este artificial, ireal, imaginar. Terapeuticile prin plonjarea reflectată în imediat presupun în secret medierea unei înţelepciuni care desparte, în natură, ceea ce ţine de violenţă de ceea ce ţine de adevăr. Aceasta e toată diferenţa între *Sălbatic* şi *Agricultor*. „Sălbaticii… duc mai degrabă viaţa animalului carnivor decât a fiinţei raţionale”; viaţa Agricultorului, în schimb, „este mai fericită de fapt decât aceea a omului de lume”. De partea sălbaticului, dorinţa imediată, fără disciplină, fără constrângere, fără moralitate reală; de partea agricultorului, plăcerea fără mediere, adică fără solicitare vană, fără excitaţie sau împlinire imaginară. Ceea ce, în natură şi în virtuţile sale imediate, vindecă nebunia este plăcerea – dar o plăcere care pe de o parte face dorinţa zadarnică, fără să fie măcar nevoie s-o reprime, pentru că îi oferă dinainte o satisfacţie

deplină, iar pe de altă parte face derizorie imaginaţia, pentru că aduce în mod spontan prezenţa fericită a realităţii. „Plăcerile intră în ordinea eternă a lucrurilor; ele există invariabil; pentru a le forma e nevoie de

101 Bernardin de Saint-Pierre, *Préambule de l'Arcadie*. *Œuvres*, Paris, 1818, vol. VII, pp. 11 – 14.

anumite condiţii…; aceste condiţii nu sunt deloc arbitrare; natura le-a indicat; imaginaţia nu poate crea altele, iar omul cel mai pasionat de plăceri n-ar putea reuşi să şi le sporească pe ale sale decât renunţând la toate cele care nu poartă această amprentă a naturii". 2 Lumea imediată a agricultorului este deci o lume complet investită de înţelepciune şi de măsură, care vindecă nebunia în măsura în care face inutilă dorinţa şi mişcările pasiunii pe care o suscită, şi în măsura în care reduce prin imaginar toate posibilităţile delirului. Ceea ce înţelege Tissot prin „plăcere" este acel imediat vindecător, eliberat deopotrivă de pasiune şi de limbaj, adică de cele două mari forme ale experienţei umane din care se naşte neraţiunea.

Şi probabil natura, ca formă concretă a imediatului, are încă o putere mai importantă în suprimarea nebuniei. Căci ea are puterea de a elibera omul de libertatea sa. În natură – cel puţin aceea care este măsurată prin dubla excludere a violenţei dorinţei şi a irealităţii fantasmei – omul este fără îndoială eliberat de constrângerile sociale (acelea care îl obligă „să calculeze şi să facă bilanţul plăcerilor sale imaginare care poartă acest nume fără să fie, de fapt, plăceri") şi de mişcarea incontrolabilă a pasiunilor. Dar chiar prin acest fapt, el e cuprins, uşor şi parcă chiar din interiorul vieţii sale, de sistemul obligaţiilor

naturale. Presiunea nevoilor celor mai sănătoase, ritmul zilelor şi al anotimpurilor, necesitatea lipsită de violenţă de a se hrăni şi de a se adăposti constrâng dezordinea nebunilor la o respectare exactă. Invenţiile îndrăzneţe ale imaginaţiei sunt îndepărtate, împreună cu ceea ce ascunde ca prea urgent dorinţa. În desfătarea unei plăceri care nu constrânge, omul este legat de înţelepciunea naturii, şi această fidelitate în formă de libertate risipeşte neraţiunea care juxtapune în paradoxul ei extremul determinism al pasiunii şi extrema fantezie a imaginii. Astfel începe, în aceste peisaje amestecate ale eticii şi ale medicinei, reveria unei eliberări a nebuniei: eliberare care nu trebuie deloc înţeleasă, în originea sa, ca descoperirea, de către filantropie, a umanităţii nebunilor, ci ca o dorinţă de a deschide nebunia către constrângerile blânde ale naturii.

Vechiul sat Gheel care, de la sfârşitul Evului Mediu, stătea mărturie a înrudirii, acum uitată, dintre internarea nebunilor, şi excluderea leproşilor, primeşte în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea o bruscă reinterpretare. Ceea ce, în el, marca toată despărţirea violentă, patetică, dintre lumea nebunilor şi lumea oamenilor, poartă acum valorile idilice ale unităţii regăsite dintre neraţiune şi natură. Acest sat semnifica altă dată că nebunii erau îngrădiţi şi că astfel omul raţional era apărat împotriva lor; el arată acum că nebunul este eliberat şi că, în această libertate care îl

102 Tissot, *Traité sur les maladies des gens de lettres*, pp. 90 – 94.

pune pe picior de egalitate cu legile naturii, el se readaptează la omul raţional. La Gheel, după tabloul

conturat de Jouy, „patru cincimi dintre locuitori sunt nebuni, dar nebuni în adevăratul sens al cuvântului, şi se bucură fără piedici de aceeaşi libertate ca şi ceilalţi cetăţeni… Alimente sănătoase, un aer curat, întregul aparat al libertăţii – acesta este regimul care li se prescrie şi căruia cea mai mare parte dintre ei îi datorează, la sfârşitul anului, vindecarea”. Fără să se fi schimbat realmente ceva în instituţii, sensul excluderii şi al internării începe să se modifice: capătă treptat valori pozitive, iar spaţiul neutru, vid, nocturn, în care neraţiunea era altă dată restituită neantului său, începe să se populeze cu o natură căreia nebunia, eliberată, e obligată să i se supună. Internarea, ca separare a raţiunii de neraţiune, nu este suprimată; dar chiar în interiorul conturului ei, spaţiul pe care îl ocupă lasă să apară puteri naturale, mai constrângătoare pentru nebunie, mai potrivite să o supună în esenţa ei decât întregul vechi sistem limitativ şi represiv. Din acest sistem trebuie eliberată nebunia pentru ca, în spaţiul internării, acum încărcat de eficacitate pozitivă, ea să fie liberă să renunţe la sălbatica sa libertate şi să primească exigenţele naturii care sunt pentru ea în acelaşi timp adevăr şi lege. În măsura în care e lege, natura constrânge violenţa dorinţei; în măsura în care e adevăr, ea reduce contranatura şi toate fantasmele imaginarului.

Iată cum descrie Pinel această natură, vorbind despre spitalul din Saragosa: s-a stabilit „un fel de contrapondere la rătăcirile spiritului prin atracţia şi farmecul pe care le inspiră cultura câmpului, prin instinctul natural care îl determină pe om să însămânţeze pământul şi să-şi satisfacă astfel nevoile prin roadele activităţii sale. Dis-de-dimineaţă, îi vezi

răspândindu-se veseli în diversele colţuri ale unei mari împrejmuiri care aparţine ospiciului, împărţindu-şi cu un fel de zel muncile în funcţie de anotimp, cultivând grâul, legumele, zarzavaturile, ocupându-se rând pe rând de secerat, treierat, de culesul strugurilor, al măslinelor, şi regăsind, seara, în azilul lor solidar, calmul şi un somn liniştit. Experienţa cea mai constantă a dovedit în acest ospiciu că acesta este mijlocul cel mai sigur şi cel mai eficace de a fi redat raţiunii" i04. Sub caracterul convenţional al imaginilor se regăseşte cu uşurinţă rigoarea unui sens. Întoarcerea la imediat nu e eficace împotriva neraţiunii decât în măsura în care este vorba despre un imediat amenajat – şi separat de el însuşi; un imediat în care violenţa este izolată de adevăr, sălbăticia despărţită de libertate, în care natura nu se mai poate recunoaşte în figurile fantastice ale contranaturii. Pe scurt, un imediat în care natura este mediatizată prin morală. Într-un spaţiu amenajat în acest fel, nebunia nu va

W3 Citat de Esquirol, *Des maladies mentales*, vol. II, p. 294.104 Pinel, *Traité médico-philosophique*, pp. 238 – 239.

mai putea niciodată să vorbească limbajul neraţiunii, cu tot ceea ce transcende fenomenele naturale ale maladiei. Ea va fi în întregime într-o patologie. Transformare pe care epocile posterioare au primit-o ca pe o achiziţie pozitivă, întronarea, dacă nu a unui adevăr, cel puţin a ceea ce face posibilă cunoaşterea adevărului; dar care în faţa istoriei trebuie să apară aşa cum a fost: adică reducerea experienţei clasice a neraţiunii la o percepţie strict morală a nebuniei, care va servi în secret drept nucleu

pentru toate concepţiile pe care secolul al XIX-lea le va pune în evidenţă, apoi, ca ştiinţifice, pozitive şi experimentale.

Această metamorfoză care s-a împlinit în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea s-a strecurat mai întâi în tehnicile vindecării. Dar foarte repede s-a manifestat la lumina zilei, câştigând spiritul reformatorilor, orientând marea reorganizare a experienţei nebuniei, în ultimii ani ai secolului. Curând Pinel va putea scrie: „Cât de mult contează, pentru a preveni ipohondria, melancolia sau mania, să urmezi legile imuabile ale moralei!”[382]

*

În epoca clasică e inutilă încercarea de a face distincţie între terapeuticile fizice şi medicaţiile psihologice. Pentru simplul motiv că psihologia nu există. Când se prescrie înghiţirea de substanţe amare, de exemplu, nu e vorba de tratamente fizice, pentru că se doreşte şi curăţarea sufletului, nu numai a trupului; când i se prescrie unui melancolic viaţa simplă a agricultorilor, ori când îi este jucată comedia propriului delir, nu e deloc o intervenţie psihologică, pentru că sunt vizate în primul rând mişcarea spiritelor în nervi, densitatea umorilor. Dar într-un caz este vorba despre o artă a *transformării calităţilor*, de o tehnică în care esenţa nebuniei este privită ca natură şi ca maladie; în celălalt este vorba de o artă a discursului şi a *restituirii adevărului*, în care nebunia are valoare de neraţiune.

Atunci când va fi disociată, în anii care vor urma, această mare experienţă a neraţiunii, a cărei unitate

382 Ibidem.

este caracteristică pentru epoca clasică, atunci când nebunia, confiscată în întregime într-o intuiţie morală, nu va mai fi decât maladie, distincţia pe care tocmai am stabilit-o va căpăta un alt sens; ceea ce era maladie va ţine de organic; iar ceea ce aparţinea neraţiunii, transcendenţei discursului său, va fi nivelat în psihologic. Şi tocmai aici se naşte psihologia – nu ca adevăr al nebuniei, ci ca semn că nebunia este acum detaşată de adevărul său, care era neraţiunea, şi că nu va mai fi de-acum înainte decât un fenomen în derivă, *neînsemnat*, pe suprafaţa nedefinită a naturii. Enigmă fără alt adevăr decât ceea ce o poate distruge.

De aceea trebuie să drepţi cu Freud. Între cele 5 *Psihanalize* şi atenta anchetă asupra *Medicaţiilor psihologice*, e mai mult decât densitatea unei *descoperiri*; este violenţa suverană a unei *întoarceri*. Janet enumera elementele unui partaj, făcea inventarul, anexa ici şi colo, cucerea, poate. Freud relua nebunia la nivelul *limbajului* ei, reconstituia unul dintre elementele esenţiale ale unei experienţe reduse la tăcere de pozitivism; el nu aducea la lista tratamentelor psihologice ale nebuniei un adaos major; ci restituia, în gândirea medicală, posibilitatea unui dialog cu neraţiunea. Să nu ne mirăm că cea mai „psihologică” dintre medicaţii şi-a întâlnit atât de repede versantul şi confirmările organice. În psihanaliză nu e deloc vorba de psihologie: ci tocmai de o experienţă a neraţiunii pe care psihologia, în lumea modernă, a avut drept scop să o mascheze.

PARTEA A TREIA

INTRODUCERE

Eram pentru ei Petites-Maisons.

„Eram acolo, într-o după-amiază, privind cu

nesaţ, abia vorbind, şi ascultând cât puteam mai puţin, când s-a apropiat de mine unul dintre cele mai ciudate personaje din ţara aceasta, în care Dumnezeu a lăsat destule. Omul despre care vorbesc e un amestec de trufie şi josnicie, de bun-simţ şi de sminteală”.

În momentul în care îndoiala înfrunta pericolele sale majore, Descartes devenea conştient că nu poate fi nebun – chit că recunoştea de multă vreme, până şi la geniul cel mai rău, că toate puterile neraţiunii veghează în jurul gândirii sale; dar ca filosof, cultivând îndoiala, cuvintele hotărâte, nu putea fi „unul dintre aceşti smintiţi”. Nepotul lui Rameau însă ştie bine – şi e tot ce poate fi mai obstinat în certitudinile sale fugare – că e nebun. „Înainte de a începe, el oftează adânc, îşi duce amândouă palmele la frunte; apoi se linişteşte şi îmi spune: ştii că sunt un nepriceput, un nebun, un neobrăzat şi un leneş”. 1

Această conştiinţă de a fi nebun e încă foarte fragilă. Nu este conştiinţa închisă, secretă şi suverană, de a comunica cu puterile profunde ale neraţiunii; Nepotul lui Rameau este o conştiinţă dependentă, influenţabilă şi transparentă pentru privirea celorlalţi. Este nebun pentru că aşa i s-a spus şi aşa a fost tratat: „M-au vrut ridicol şi ridicol m-au făcut. ™ în el neraţiunea e de suprafaţă, fără altă adâncime decât a opiniei, supusă faţă de tot ce e mai puţin liber şi denunţată de tot ce e mai precar în raţiune. Neraţiunea se află în întregime la nivelul frivolei nebunii a oamenilor. Ea nu e poate nimic altceva decât acest miraj.

Care este deci semnificaţia acestei existenţe nerezonabile pe care o întruchipează Nepotul lui

Rameau, într-o manieră încă secretă pentru contemporanii săi, dar decisivă pentru privirea noastră retrospectivă?

Este o existenţă care coboară foarte departe în timp – incluzând figuri foarte vechi şi, între altele, un profil de bufonerie care aminteşte de Evul Mediu – anunţând şi formele cele mai moderne ale neraţiunii, acelea care sunt contemporane cu Nerval, Nietzsche şi Antonin Artaud.

1 Diderot, *Nepotul lui Rameau*, trad. de Gellu Naum, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, pp. 236 – 237.

2 *Ibid.*, p. 281.

A-l cerceta pe Nepotul lui Rameau în paradoxul existenţei sale atât de stridente şi totuşi neobservate în secolul al XVIII-lea înseamnă a te plasa uşor în retragere faţă de cronica evoluţiei; dar înseamnă totodată a-ţi permite să zăreşti, în forma lor generală, marile structuri ale neraţiunii – acelea care dormitează în cultura occidentală, ceva mai adânc decât timpul istoricilor. Şi poate că *Nepotul lui Rameau* ne va învăţa în grabă, prin figurile înghesuite ale contradicţiilor sale, ce a fost esenţial în răsturnările care au înnoit experienţa neraţiunii în epoca clasică. Trebuie cercetat ca o paradigmă prescurtată a istoriei. Şi pentru că, în mpul iluminării de-o clipă, el desenează marea linie întreruptă care merge de la Corabia nebunilor la ultimele cuvinte ale lui Niezische şi poate până la vociferările lui Artaud, să încercăm să aflăm ce ascunde acest personaj, cum s-au înfruntat în textul lui Diderot raţiunea, nebunia şi neraţiunea, ce noi raporturi s-au legat între ele. Istoria pe care va trebui s-o scriem în această ultimă

parte este plasată în interiorul spaţiului deschis de cuvântul Nepotului; dar ea va fi, evident, departe de a-l acoperi în întregime. Ultim personaj în care nebunia şi neraţiunea sunt reunite, Nepotul lui Rameau este cel în care e deopotrivă prefigurat momentul separării. În capitolele care urmează ne vom strădui să reconstituim mişcarea acestei separări, în primele sale fenomene antropologice. Dar abia în ultimele texte ale lui Nietzsche sau la Artaud îşi va căpăta ea, pentru cultura occidentală, semnificaţiile filosofice şi tragice.

*

Deci, personajul nebunului reapare în Nepotul lui Rameau. O reapariţie în formă de bufonerie. Ca şi bufonul Evului Mediu, el trăieşte în mijlocul formelor raţiunii, dar ceva mai la margine, desigur, pentru că el *nu e* deloc ca ceilalţi, cu toate acestea integrat, pentru că el e acolo ca un lucru, la dispoziţia oamenilor rezonabili, proprietate care se arată şi care se transmite. Este posedat ca un obiect. Dar el însuşi denunţă imediat echivocul acestei posesii. Căci dacă el este pentru raţiune obiect de apropiere, e pentru că este pentru ea obiect de necesitate. Nevoie care e legată chiar de conţinutul şi sensul existenţei sale; fără nebun, raţiunea ar fi privată de realitatea ei, ar fi monotonie goală, plictiseală de sine, deşert animal care i-ar evidenţia propria contradicţie: „Oh, sunt sigur că acum, când nu-i mai fac să râdă, se plictisesc câineşte...”[383] Dar o raţiune care nu e ea însăşi decât când e în posesia nebuniei nu se mai poate defini prin imediata identitate cu sine şi se alienează în această

383 Diderot, op.cit., p. 239.

apartenenţă: „Înţeleptul n-are nevoie de nebun; deci cel ce are un nebun nu e înţelept; şi, dacă nu e înţelept, înseamnă că e nebun; şi poate fi, chiar dacă e rege, nebunul nebunului său”. 4 Neraţiunea devine raţiunea raţiunii – chiar în măsura în care raţiunea nu o recunoaşte decât în registrul posesiunii.

Ceea ce nu era decât bufonerie în personajul *derizoriu* al musafirului inoportun dezvăluie, la urma urmei, o iminentă *putere de deriziune*. Aventura Nepotului lui Rameau povesteşte necesara instabilitate şi răsturnarea ironică a oricărei forme de judecată care denunţă neraţiunea ca fiindu-i exterioară şi neesenţială. Neraţiunea urcă puţin câte puţin spre ceea ce o condamnă, impunându-i un fel de servitute retrogradă; căci o înţelepciuine care crede că stabileşte cu nebunia un pur raport de judecată şi de definire – „acela e *un* nebun” – a stabilit de la bun început un raport de posesiune şi de secretă apartenenţă: „Acela e nebunul *meu*”, în măsura în care eu sunt destul de raţional pentru a-i recunoaşte nebunia şi în care această recunoaştere este marca, semnul, oarecum emblema raţiunii mele. Raţiunea nu poate întocmi proces-verbal de nebunie fără să se compromită ea însăşi prin relaţiile de posesiune. Neraţiunea nu este *în afara* raţiunii, ci chiar *în* ea, investită, posedată de ea şi transformată în lucru; este, pentru raţiune, ceea ce e mai interior şi totodată mai transparent, mai expus. În timp ce înţelepciunea şi adevărul sunt totdeauna indefinit îndepărtate pentru raţiune, nebunia nu e niciodată decât ceea ce raţiunea poate poseda din ea însăşi. „Nebunul titular al regelui a existat vreme îndelungată, dar niciodată

regii n-au avut vreun înţelept titular.”[384][385]

Atunci, triumful nebuniei se anunţă din nou într-o dublă întoarcere: reflux al neraţiunii spre raţiune, care nu-i asigură certitudinea decât în posesia nebuniei; ridicarea spre o experienţă în care şi una şi alta se implică în mod nedefinit, „a nu fi nebun înseamnă a fi nebun de un alt fel de nebunie”. Şi totuşi această implicaţie are un cu totul alt stil decât aceea care ameninţa raţiunea occidentală la sfârşitul Evului Mediu şi de-a lungul Renaşterii. Nu mai desemnează regiunile obscure şi inaccesibile care se transcriau pentru imaginar în amestecul fantastic al lumilor la sfârşitul vremurilor; ea scoate la iveală ireparabila fragilitate a relaţiilor de apartenenţă, căderea imediată a raţiunii în actul posesiv în care îşi caută fiinţa: *raţiunea se alienează chiar în mişcarea prin care ia în posesie neraţiunea*.

În aceste pagini de Diderot, raporturile raţiunii cu neraţiunea iau un chip cu totul nou. Destinul nebuniei în lumea modernă se găseşte în mod ciudat prefigurat în el, şi deja aproape angajat. Pomând de aici, o linie dreaptă trasează acest improbabil drum care merge fără întrerupere până la Antonin Artaud.

La prima vedere, ne-ar plăcea să-l situăm pe Nepotul lui Rameau în vechea înrudire dintre nebuni şi bufoni şi să-i restituim toate puterile ironiei cu care aceştia fuseseră înzestraţi. Nu joacă el în scoaterea la lumină a adevărului rolul de operator neatent, care îi aparţinuse atâta vreme în teatru şi pe care clasicismul îl uitase cu desăvârşire? Nu se întâmplă oare adesea

---

384 Ibid., p. 280.

385 Ibidem.

ca adevărul să sclipească în siajul impertinenţei sale? Aceşti nebuni „rup monotonia plictisitoare pe care au adus-o educaţia, convenienţele sociale şi regulile noastre de bună-cuviinţă. Dacă vreunul dintre ei se iveşte într-un grup e ca o picătură de drojdie care dospeşte şi redă fiecăruia o părticică din individualitatea lui firească. Îl vezi zgâlţâind, tulburând, făcându-te să aprobi sau să dezaprobi, scoţând la iveală adevărul, arătându-i pe oamenii de treabă, demascând lichelele”.

Dar dacă nebunia se angajează astfel să facă să circule adevărul prin lume nu e pentru că orbirea ei comunică cu esenţialul pe căi ciudate, ci numai pentru că e oarbă; puterea ei nu e făcută decât din eroare: „Dacă spunem şi noi o vorbă mai ca lumea, atunci o facem din întâmplare, ca nebunii sau inspiraţii. „Asta înseamnă fără îndoială că întâmplarea e singura legătură necesară între adevăr şi eroare, singura cale de paradoxală certitudine; şi în această măsură nebunia, ca exaltare a acestei întâmplări – întâmplare nici voită, nici căutată, ci abandonată ei înseşi – apare ca adevăr al adevărului, precum şi ca eroare manifestată; căci erori manifestate sunt, aduse la lumina zilei, şi fiinţa care este nebunia, şi nonfiinţa care o transformă în eroare. Şi tocmai aici dobândeşte nebunia, pentru lumea modernă, un sens nou.

Pe de o parte neraţiunea este ceea ce e mai apropiat de fiinţă în mod nemijlocit, mai înrădăcinat în ea: tot ce poate ea sacrifica sau aboli ca înţelepciune, adevăr şi raţiune face mai pură şi mai presantă fiinţa pe care o manifestă. Orice întârziere, orice retragere a acestei fiinţe, chiar şi orice mediere, îi sunt insuportabile: „Îmi place mai mult să fiu, chiar dacă

nu sunt decât un neobrăzat care contrazice întruna, decât să nu fiu deloc.”[386]

Nepotului lui Rameau îi e foame şi o spune. Ceea ce e vorace şi neruşinat la Nepotul lui Rameau, tot ce poate renaşte în el în materie de cinism, nu este o ipocrizie care să se hotărască să-şi încredinţeze secretele; căci secretul lui e tocmai acela de a nu putea fi ipocrit; Nepotul lui Rreau nu e cealaltă faţă a lui Tartuffe; el manifestă numai această imediată presiune a fiinţei în neraţiune, imposibilitatea medierii.[387] Dar în acelaşi timp neraţiunea este abandonată nonfiinţei iluziei şi se epuizează în noapte. Dacă se rezumă, prin interes, la ceea ce e mai nemijlocit în fiinţă, ea mimează şi ceea ce e mai îndepărtat, mai fragil, mai puţin consistent în aparenţă. Ea e totodată urgenţa fiinţei şi pantomima nonfiinţei, imediata necesitate şi infinita reflectare a oglinzii. „Şi cel mai afurisit lucru e ţinuta pe care nevoia ne sileşte s-o avem. Omul nevoiaş nu merge ca oricare altul, ci sare, se caţără, se încolăceşte, se târăşte, îşi duce viaţa luând şi executând poziţii.”[388] Rigoare a nevoii şi maimuţăreală a inutilului, neraţiunea e dintr-o mişcare acest egoism fără recurs sau partaj şi această fascinaţie prin ceea ce e mai

---

3866 Ibid., p. 223.

7 Ibid., p. 230.

8 Ibid., p. 233.

387 Interesul, în Nepotul lui Rameau, constă tocmai în această presiune a ființei și această absență a medierii. Regăsim aceeași mișcare a gândirii la Sade; sub o aparentă proximitate, se ascunde contrarul filozofiei „interesului" (mediere către adevăr și rațiune) pe care o întâlnim în mod curent în secolul al XVIII-lea.

388 Nepotul lui Rameau, pp. 322-323.

exterior în inesenţial. Nepotul lui Rameau este chiar această simultaneitate, această extravaganţă împinsă, într-o voinţă sistematică a delirului, până în punctul în care se înfăptuieşte în plină conştiinţă şi ca experienţă totală a lumii: „Pe legea mea, ceea ce dumneata numeşti pantomima puşlamalelor este marele dans al pământului”. A fi tu însuţi acest zgomot, această muzică, acest spectacol, această comedie, a te realiza ca lucru şi ca lucru iluzoriu, a fi astfel nu numai lucru, ci şi vid şi neant, a fi vidul absolut al acestei absolute plenitudini prin care exteriorul fascinează, a fi în fine vertijul acestui nimic şi al acestei fiinţe în cercul lor volubil, şi a fi totodată până la distrugerea totală a unei conştiinţe sclave şi până la suprema glorificare a unei conştiinţe suverane – acesta e fără îndoială sensul Nepotului lui Rameau, care proferează, la jumătatea secolului al XVIII-lea şi cu mult înainte ca vorbele lui Descartes să fie complet înţelese, o lecţie cu mult mai anticarteziană decât orice Locke, Voltaire sau Hume.

Nepotul lui Rameau, în realitatea sa umană, în această viaţă şubredă care nu iese din anonimat decât printr-un nume care nici măcar nu e al său – umbra unei umbre – este, dincolo şi dincoace de orice adevăr, delirul, realizat ca existenţă, al fiinţei şi al nonfiinţei realului. Când ne gândim, în schimb, că proiectul lui Descartes era să suporte îndoiala în mod provizoriu până la apariţia adevărului în realitatea ideii evidente, observăm că noncartezianismul gândirii moderne, în ceea ce poate avea decisiv, nu începe cu o discuţie despre ideile înnăscute sau cu incriminarea argumentului ontologic, ci tocmai cu acest text din *Nepotul lui Rameau*, cu această existenţă pe care o

desemnează într-o răsturnare care nu putea fi înţeleasă decât în epoca lui Hölderlin şi a lui Hegel. Sunt puse aici în discuţie afirmaţiile lui din *Paradoxe sur le comédien*; dar mai e şi celălalt versant: nu ceea ce trebuie, din realitate, promovat în nonfiinţa comediei printr-o inimă rece şi o inteligenţă lucidă; ci ceea ce, din nonfiinţa existenţei, se poate înfăptui în zadarnica plenitudine a aparenţei, şi asta prin intermediul delirului ajuns în punctul extrem al conştiinţei. Nu mai e necesar să traversăm cu curaj, după Descartes, toate incertitudinile delirului, ale visului, ale iluziilor, nu mai e necesar să depăşim încă o dată pericolele neraţiunii; putem să ne punem întrebări despre raţiune chiar din adâncul neraţiunii; şi e din nou deschisă posibilitatea de a redobândi esenţa lumii în vârtejul unui delir care totalizează, într-o iluzie echivalentă cu adevărul, fiinţa şi nonfiinţa realului.

În inima nebuniei, delirul capătă un sens nou. Până atunci, se definea în întregime în spaţiul erorii: iluzie, falsă credinţă, opinie rău fondată, dar urmărită cu obstinaţie, el includea tot ce poate produce o gândire când nu mai e plasată în domeniul adevărului. Acum delirul este locul unei confruntări perpetue şi instantanee, aceea dintre nevoie şi fascinaţie, dintre solitudinea fiinţei şi scânteierea aparenţei, dintre plenitudinea imediată şi nonfiinţa iluziei. Vechea sa înrudire cu visul mai persistă; dar chipul asemănării lor s-a schimbat; delirul nu mai e manifestarea a ceea ce e mai subiectiv în vis; nu mai e alunecarea spre ceea ce Heraclit numea deja i8 toc; [organizare particulară]. Dacă se înrudeşte în continuare cu visul, e prin tot ceea ce, în vis, este jocul aparenţei

luminoase şi al surdei realităţi, insistenţă a nevoilor şi servitute a fascinaţiilor, prin tot ceea ce e în el dialog fără limbaj între zi şi lumină. Vis şi delir nu mai comunică în noaptea orbirii, ci în acea claritate în care ceea ce e mai nemijlocit în fiinţă înfruntă ceea ce e mai nedefinit reflectat în mirajele aparenţei. E acel tragic pe care delirul şi visul îl ascund şi îl manifestă în acelaşi timp în retorica neîntreruptă a ironiei lor.

Confruntare tragică a nevoii şi a iluziei într-un mod oniric, care îi anunţă pe Freud şi pe Nietzsche, delirul Nepotului lui Rameau este în acelaşi timp repetarea ironică a lumii, reconstituirea sa distructivă în teatrul iluziei: „... striga, cânta, se zvârcolea ca un turbat, reprezentând, el singur, dansatorii, dansatoarele, cântăreţii, cântăreţele, o orchestră întreagă, o întreagă operă, împărţindu-se în douăzeci de roluri diferite, alergând, oprindu-se ca un apucat, fulgerând cu privirea şi făcând spume la gură... plângea, râdea, suspina, privea, fie înduioşat, fie liniştit, fie mânios. Era când o femeie înnebunită de durere, când un nefericit cuprins de-o groaznică deznădejde; ne înfăţişa fie un templu care se înalţă, fie păsările care tac în amurg... Era noaptea cu beznele ei sau umbra şi tăcerea. ™2

12 Nepotul lui Rameau, p. 304.

Neraţiunea nu se regăseşte ca prezenţă furtivă a lumii celeilalte, ci chiar aici, în transcendenţa născândă a oricărui act de exprimare, încă de la sursa limbajului, în acest moment deopotrivă iniţial şi terminal în care omul devine exterior lui însuşi, primind în beţia sa ceea ce e în cel mai înalt grad interior lumii. Neraţiunea nu mai poartă acele chipuri ciudate în care Evului Mediu îi plăcea s-o recunoască,

ci masca imperceptibilă a familiarului şi a identicului. Neraţiunea e în acelaşi timp lumea însăşi şi aceeaşi lume, despărţită de sine numai prin mica suprafaţă a pantomimei; ea nu mai are puteri de dezrădăcinare; nu mai e în stare să scoată la suprafaţă ceea ce e în mod radical celălalt, ci să facă lumea să se învârtă în cercul „aceluiaşi”.

Dar în acest vertij, în care adevărul lumii nu se menţine decât în interiorul unui vid absolut, omul întâlneşte şi ironica perversiune a propriului său adevăr, în momentul în care trece de la visele interiorităţii la formele schimbului. Neraţiunea reprezintă atunci un alt geniu rău – nu acela care exilează omul din adevărul lumii, ci acela care mistifică şi demistifică deopotrivă, încântă până la extrema dezamăgire acest adevăr despre el însuşi pe care omul l-a încredinţat mâinilor sale, chipului său, cuvântului său; un geniu rău care nu mai operează când omul vrea să ajungă la un adevăr, ci când vrea să restituie lumii un adevăr care e al lui şi când, proiectat în beţia de sensibil în care se pierde, rămâne în final „nemişcat, încremenit, năuc” 13. Posibilitatea geniului rău nu mai e situată în *percepţie*, ci în *expresie*; şi tocmai asta e culmea ironiei – omul abandonat deriziunii imediatului şi sensibilului, alienat în ele, prin această mediere care este el însuşi.

Râsul Nepotului lui Rameau prefigurează şi conturează întreaga mişcare a antropologiei secolului al XIX-lea; în toată gândirea posthegeliană, omul va merge de la certitudine la adevăr prin lucrarea spiritului şi a raţiunii; dar Diderot lăsase deja de mult timp să se înţeleagă că omul este fără încetare trimis de la raţiune la adevărul neadevărat al imediatului, şi

aceasta printr-o mediere fără efort, o mediere totdeauna operată deja din adâncul timpului. Această mediere nerăbdătoare şi care e deopotrivă distanţă extremă şi absolută promiscuitate, în întregime negativă pentru că nu are decât o forţă subversivă, dar total pozitivă, pentru că e fascinată în ceea ce suprimă, este delirul neraţiunii – enigmatica figură în care recunoaştem nebunia. În încercarea sa de a restitui, prin expresie, beţia sensibilă a lumii, jocul presant al nevoii şi al aparenţei, delirul rămâne, în mod ironic, singur: suferinţa foamei rămâne o insondabilă durere.

n Ibidem.

Rămasă pe jumătate în umbră, această experienţă a neraţiunii s-a menţinut, în mod secret, de la *Nepotul lui Rameau* până la Raymond Roussel şi Antonin Artaud. Dar dacă este vorba să-i punem în valoare continuitatea, ea trebuie eliberată de noţiunile patologice cu care a fost acoperită. Întoarcerea la imediat în ultimele poezii ale lui Hölderlin, sacralizarea sensibilului la Nerval nu pot oferi decât un sens modificat şi superficial dacă încercăm să le înţelegem pornind de la o concepţie pozitivistă a nebuniei: sensul lor veritabil trebuie căutat în acel moment al neraţiunii în care sunt plasate. Căci numai din centrul acestei experienţe a neraţiunii care e condiţia lor concretă de posibilitate pot fi înţelese cele două mişcări de conversie poetică şi de evoluţie psihologică: ele nu sunt legate una de alta printr-o relarje de la cauză la efect; nu se dezvoltă în mod complementar, nici invers. Se sprijină amândouă pe acelaşi fond, cel al unei neraţiuni absorbite şi despre care experienţa Nepotului lui Rameau ne-a arătat deja

că presupunea deopotrivă beţia sensibilului, fascinaţia în imediat şi dureroasa ironie în care se anunţă solitudinea delirului. Aceasta nu ţine de natura nebuniei, ci de esenţa neraţiunii. Dacă această esenţă a putut trece neobservată nu înseamnă doar că e ascunsă, ci şi că se pierde în tot ce o poate face să iasă la lumină. Căci – şi aceasta e poate una dintre trăsăturile fundamentale ale culturii noastre – nu e posibil să se menţină, într-o manieră decisivă şi nedefinit hotărâtă, în această distanţă a neraţiunii. Ea trebuie să fie uitată şi abolită, aşa cum e măsurată în vertijul sensibilului şi în recluziunea nebuniei. La rândul lor, Van Gogh şi Nietzsche au depus mărturie despre asta: fascinaţi de delirul realului, de aparenţa scânteietoare, de timpul abolit şi regăsit în mod absolut în dreptatea luminii, confiscaţi de imuabila soliditate a celei mai fragile aparenţe, ei au fost prin chiar acest fapt în mod riguros excluşi şi închişi în interiorul unei dureri care era fără ieşire şi care, nu numai pentru ceilalţi, ci şi pentru ei înşişi, în adevărul lor redevenit certitudine imediată, reprezenta nebunia. Momentul lui *Ja-sagen* în izbucnirea sensibilului este însăşi retragerea în umbra nebuniei.

Dar pentru noi, aceste două momente sunt distincte şi distante ca poezia şi tăcerea, ziua şi noaptea, împlinirea limbajului în manifestare şi pierderea sa în infinitul delirului. Pentru noi, înfruntarea neraţiunii în redutabila sa unitate a devenit imposibilă. Acest domeniu compact pe care îl desemna ironia *Nepotului lui Rameau* a trebuit să fie destrămat în secolului al XIX-lea, cu spiritul său de seriozitate, care trasează în ceea ce era inseparabil frontiera abstractă a patologicului. În mijlocul

secolului al XVIII-lea această unitate fusese iluminată brusc de o străfulgerare; dar a fost nevoie de mai mult de o jumătate de secol pentru ca din nou cineva să îndrăznească să-şi fixeze privirile asupra ei: după Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Raymond Roussel, Artaud s-au aventurat în această direcţie până la tragedie – adică până la alienarea acestei experienţe a neraţiunii în renunţarea nebuniei. Şi fiecare dintre aceste existenţe, fiecare dintre cuvintele care constituie aceste existenţe repetă, în insistenţa timpului, aceeaşi întrebare, care priveşte fără îndoială însăşi esenţa lumii moderne: De ce nu este posibilă menţinerea în diferenţa neraţiunii? De ce trebuie totdeauna ca ea să se despartă de sine însăşi, fascinată în delirul sensibilului şi închisă în refugiul nebuniei? Cum s-a putut ca ea să fie până într-atât lipsită de limbaj? Care e deci această putere care îi pietrifică pe cei care au privit-o odată în faţă, şi care îi condamnă la *nebunie* pe toţi cei care au trecut prin proba *Neraţiunii*?

Capitolul I *MAREA FRICĂ*

Secolul al XVIII-lea nu putea înţelege exact sensul cuprins în *Nepotul lui Rameau*. Şi totuşi, chiar în epoca în care a fost scris textul, s-a întâmplat ceva care promitea o schimbare decisivă. Lucru curios: această neraţiune, care fusese ţinută deoparte în distanţa internării şi care se alienase progresiv în formele naturale ale nebuniei, iată că reapare încărcată de noi pericole şi parcă înzestrată cu o altă putere de a pune în discuţie. Dar ceea ce percepe mai întâi secolul al XVIII-lea nu este interogaţia secretă, ci vechiturile sociale: veşmântul sfâşiat, aroganţa în zdrenţe, această insolenţă suportată ale cărei puteri

neliniştitoare sunt reduse la tăcere de o indulgenţă amuzată. Secolul al XVIII-lea n-ar fi putut să se recunoască în Rameau-nepotul, dar era prezent în întregime în *eul* care îi serveşte drept interlocutor şi „arătător”, ca să spunem aşa, amuzat nu fără reticenţe, şi cu o surdă nelinişte: căci este prima dată de la Marea închidere când nebunul redevine personaj social; este pentru prima dată când se intră în conversaţie cu el şi este din nou chestionat. Neraţiunea reapare ca tip, ceea ce nu e mare lucru, totuşi ea reapare şi treptat îşi reia locul în familiaritatea peisajului social. Aici o va întâlni Mercier, cu vreo zece ani înainte de Revoluţie, fără să se mai mire: „Intraţi într-o altă cafenea; un om vă spune la ureche pe un ton calm şi aşezat: nu vă puteţi imagina, domnule, ingratitudinea guvernului în ceea ce mă priveşte şi cât e de orb în privinţa intereselor sale. De treizeci de ani mi-am neglijat propriile afaceri; m-am închis în cabinetul meu, meditând, visând, calculând; am imaginat un proiect admisibil pentru plata tuturor datoriilor statului; apoi altul pentru a-l îmbogăţi pe rege şi a-i asigura un venit de 400 de milioane; apoi altul pentru a învinge definitiv Anglia, care mă indignează şi când îi aud numele… Fiind dedicat în întregime acestor operaţiuni vaste şi care cer întreaga aplicaţie a geniului, nu eram atent la mizeriile domestice, şi trei creditori vigilenţi m-au ţinut în închisoare timp de trei ani… Dar, domnule, vedeţi la ce serveşte patriotismul, să mori necunoscut şi martir al patriei tale”. 1 La distanţă, asemenea personaje fac cerc în jurul Nepotului lui Rameau; ele nu au dimensiuni; doar în căutarea pitorescului pot trece drept epigonii săi.

1 Mercier, *Tableau de Paris*, vol. I, pp. 233 – 234.

Şi totuşi sunt ceva mai mult decât un profil social, decât o siluetă caricaturală. Există în ele ceva care priveşte şi atinge neraţiunea secolului al XVIII-lea. Flecăreala lor, neliniştea lor, acest vag delir şi în fond această angoasă au fost trăite de ei destul de frecvent şi în nişte existenţe reale al căror siaj încă mai poate fi perceput. Ca şi pentru libertinul, desfrânatul sau violentul de la sfârşitul secolului al XVII-lea, este greu de spus dacă e vorba de nebuni, bolnavi sau şarlatani. Nici Mercier nu prea ştie ce statut să le dea: „Astfel, există în Paris oameni foarte cumsecade, economişti şi antieconomişti, cu sufletul cald, dedicaţi binelui public; dar care din nefericire au *mintea ţăndări*, adică nu văd prea departe, nu ştiu nici secolul în care se află, nu-i cunosc nici pe oamenii cu care au de-a face; sunt mai greu de suportat decât proştii pentru că, având bani şi false le-mi, pleacă de la un principiu imposibil şi, prin i-mare, bat câmpii” Au existat, într-adevăr, aceşti „făcători de proiecte cu mintea ţăndări”[389][390], care formează în jurul raţiunii filosofilor, în jurul proiectelor de reformă, al constituţiilor, al planurilor, un surd acompaniament de neraţiune; raţionalitatea epocii Luminilor găsea în el un fel de oglindă tulbure, un fel de caricatură inofensivă. Dar esenţialul nu e oare că într-o mişcare de indulgenţă amuzată este lăsat să revină la lumina zilei un personaj neraţional, chiar în momentul în care se credea că el a fost foarte bine ascuns în spaţiul internării? Ca şi cum raţiunea clasică ar admite din

389 Ibid., pp. 235-236.

390 Scrisoare către soția sa, citată în Lély, Vie de Sade, Paris, 1952, I, p. 105.

nou o vecinătate, un raport, o cvasiasemănare între ea şi figurile neraţiunii. S-ar spune că, în clipa triumfului, ea suscită şi lasă să umble în derivă, la marginile ordinii, un personaj a cărui mască a modelat-o după deriziunea sa – un fel de dublu în care raţiunea se recunoaşte şi totodată se revocă.

*

Cu toate acestea, frica şi angoasa nu erau departe: ca şoc în schimbul internării, ele reapar, dar dublate. Ca şi altă dată, există teama de internare; la sfârşitul secolului al XVIII-lea, Şade va fi încă obsedat de frica de cei pe care-i numeşte „oameni negre” şi care îl pândesc pentru a-l face să dispară.4 Dar acum teritoriul de internare a dobândit puteri proprii; el a devenit la rândul lui patria răului şi va putea de acum să-l răspândească de la sine, făcând să domnească o altă teroare.

Brusc, în câţiva ani, la jumătatea secolului al XVIII-lea, izbucneşte o frică. Frică formulată în termeni medicali, dar care în fond e animată de un întreg mit moral. Spaima e provocată de un rău destul de misterios care s-ar răspândi, se spune, dinspre casele de internare şi ar ameninţa în curând oraşele. Se vorbeşte despre febrele din închisori; se invocă acele căruţe de condamnaţi, oamenii în lanţuri care traversează oraşele, lăsând în urmă o dâră a răului; îi sunt atribuite scorbutului contagiuni imanare, se prevede că aerul viciat de boală va corupe cartierele de locuinţe. Şi marea imagine a ororii medievale se impune din nou, făcând să apară, în metaforele groazei, o a doua panică. Casa de internare nu mai e doar leprozeria depărtată de oraşe; ea e lepra însăşi aflată în faţa cetăţii: „Ulcer teribil pe corpul politicii,

ulcer mare, profund, purulent, pe care nu ni l-am putea imagina decât întorcându-ne privirile. Totul, până şi aerul locului care se simte de la 400 de stânjeni, vă spune că vă apropiaţi de o închisoare, de un azil al degradării şi nenorocirii.”[391] Multe dintre aceste locuri ale internării au fost construite chiar acolo unde odinioară fuseseră exilaţi leproşii; s-ar spune că, peste secole, noii pensionari au intrat în contagiune. Ei reiau blazonul şi sensul care fuseseră aduse chiar în aceste locuri: „Prea mare lepra pentru capitală! Numele de Bicêtre este un cuvânt pe care nimeni nu-l poate pronunţa fără un sentiment de repulsie, de oroare şi de dispreţ... A devenit receptaculul a tot ceea ce societatea are mai imund şi mai rău.”[392]

Răul a cărui excludere se încercase prin internare reapare, spre marea groază a publicului, sub un aspect fantastic. Vedem născându-se şi ramificându-se în toate sensurile temele unei suferinţe, fizice şi morale deopotrivă, şi care îmbracă, în această indecizie, puteri confuze de coroziune şi de oroare. Domneşte atunci un fel de imagine nediferenţiată a „putregaiului” care priveşte corupţia moravurilor şi descompunerea cărnii, şi căreia i se vor supune dezgustul şi mila pentru internaţi. Mai întâi boala intră în fermentaţie în spaţiile închise ale internării. Ea are toate virtuţile care i se atribuie acidului în chimia secolului al XVIII-lea: particulele sale fine, care înţeapă ca acele, pătrund în corpuri şi în inimi la fel de uşor ca particulele alcaline, pasive şi

391 Mercier, loc. cit., vol. VIII, p. 1.

392 Ibid., p. 2.

friabile. Amestecul fierbe imediat, degajând aburi nocivi şi lichide corozive: „Aceste săli nu reprezintă decât nişte locuri înspăimântătoare în care toate crimele reunite fermentează şi răspândesc, ca să spunem aşa, în jurul lor, prin fermentaţie, o atmosferă contagioasă pe care o respiră cei care locuiesc acolo şi care pare să se ataşeze de ei...”[393] Aceşti aburi fierbinţi se ridică apoi, se răspândesc în aer şi sfârşesc prin a cădea asupra împrejurimilor, impregnând corpurile, contaminând sufletele. Este transpusă astfel în imagini ideea unei contagiuni a putregaiului. Agentul sensibil al acestei epidemii este aerul, acest aer numit „viciat”, înţelegându-se în taină prin asta că nu e conform cu puritatea naturii sale şi că formează elementul de transmitere a viciului.[394] E suficient să amintim valoarea, medicală şi morală totodată, pe care a căpătat-o, aproape în aceeaşi epocă, aerul de ţară (sănătatea corpului, robusteţea sufletului), ca să ghicim tot ansamblul de semnificaţii contrare pe care îl poate conţine aerul stricat al spitalelor, al închisorilor, al caselor de internare. Atmosfera încărcată de aburi malefici ameninţă oraşe întregi, ai căror locuitori vor fi impregnaţi treptat de putregai şi de viciu.

Acestea nu sunt doar nişte reflecţii aflate la jumătatea drumului între morală şi medicină. Trebuie să ţinem cont fără îndoială de o întreagă practică literară, de o întreagă exploatare patetică, politică

393 Musquinet de la Pagne, Bicêtre réformé, Paris, 1790, p. 16.

394 Această temă e în legătură cu problemele de chimie și de igienă puse de respirație, așa cum sunt ele studiate în aceeași epocă. Cf. Hales, A Description of Ventilators, Londra, 1743. Lavoisier, „Altérations qu'éprouve l'air respiré", 1785, în Œuvres, 1862, vol. II, pp. 676-687.

poate, a temerilor neclare. Dar au existat în anumite oraşe mişcări de panică la fel de reale, la fel de uşor de datat ca şi marile crize de spaimă care au zguduit din când în când Evului Mediu. În 1780 se răspândise o epidemie la Paris: cauza ei era atribuită infectării Spitalului general; se vorbea chiar de necesitatea de a da foc construcţiilor de la Bicêtre. Locotenentul de poliţie, în faţa spaimei populaţiei, trimite o comisie de anchetă din care fac parte, alături de mai mulţi doctori regenţi, decanul Facultăţii şi medicul Spitalului general. Se recunoaşte că la Bicêtre domneşte o „febră putredă" care e legată de proasta calitate a aerului. Cât despre originea răului, raportul neagă că aceasta s-ar datora prezenţei internaţilor şi infecţiei pe care o răspândesc; ea trebuie atribuită pur şi simplu timpului urât care a făcut răul endemic în capitală; simptomele care s-au putut observa la Spitalul general sunt „conforme cu natura anotimpului şi se potrivesc întocmai cu maladiile observate la Paris în aceeaşi epocă". E nevoie deci ca populaţia să fie calmată şi Bicêtre dezvinovăţit: „Zvonurile care au început să circule despre o maladie contagioasă la Bicêtre, capabilă să infecteze capitala, sunt lipsite de fundament."[395] Desigur, raportul n-a oprit complet zvonurile alarmante, pentru că, ceva mai târziu, medicul Spitalului general redactează un altul în care reface aceeaşi demonstraţie; e obligat să recunoască deplorabila stare sanitară de la Bicêtre, dar „lucrurile nu au ajuns, e adevărat, la cruda extremitate de a vedea ospiciul acestor nefericiţi convertit într-o altă

395 O copie manuscrisă a acestui raport se află la B.N., col. „Joly de Fleury", 1235, f. 120.

sursă de rele inevitabile şi cu mult mai triste decât acelea cărora e important să le aplicăm un remediu pe cât de prompt, pe atât de eficace”[396].

Cercul s-a închis: toate aceste forme ale neraţiunii care, în geografia bolii, luaseră locul leprei şi care fuseseră alungate cât mai departe de distanţele sociale, au devenit acum lepră vizibilă şi îşi oferă plăgile chinuitoare promiscuităţii oamenilor. Neraţiunea este din nou prezentă; dar marcată acum de un indice imaginar de maladie care îi împrumută puterile sale de teroare.

Aşadar, neraţiunea înfruntă maladia în fantastic, nu în rigoarea gândirii medicale, şi se apropie de ea. Cu mult înainte de a fi formulată întrebarea în ce măsură neraţionalul este patologic, se formase, în spaţiul internării, şi printr-o alchimie care îi era proprie, un amestec între oroarea neraţiunii şi vechile obsesii ale maladiei. De foarte departe, vechile confuzii ale leprei au funcţionat încă o dată; şi vigoarea acestor teme fantastice e cea care a fost primul agent de sinteză între lumea neraţiunii şi universul medical. Ele au comunicat mai întâi prin fantasmele fricii, întâlnindu-se în amestecul infernal dintre „corupţie” şi „vicii”. Este important, decisiv poate, pentru locul pe care trebuie să-l ocupe nebunia în cultura modernă, că *homo medicus* n-a fost convocat în lumea internării ca *arbitru*, ca să despartă ce era crimă de ce era nebunie, răul de maladie, ci mai degrabă ca *gardian*, ca să-i protejeze pe ceilalţi de pericolul confuz care transpira prin zidurile internării.

396 Ibid., f. 123. Ansamblul chestiunii ocupă filele 117-126; despre „febra din închisori" și contagiunea care amenință orașele, cf. Howard, État des prisons, vol. I, Introducere, p. 3.

Se consideră, cu uşurinţă, că o înduioşare liberă şi generoasă a trezit interesul pentru soarta celor închişi, şi că o atenţie medicală mai onestă şi mai experimentată a ştiut să recunoască maladia acolo unde greşelile erau pedepsite nediferenţiat. De fapt, lucrurile nu s-au petrecut în această binevoitoare neutralitate. Dacă s-a făcut apel la medic, dacă i s-a cerut să observe, e din cauza fricii. Frica de ciudata chimie care clocotea între zidurile casei de internare, frică de puterile care se formau acolo şi ameninţau să se propage. Medicul a sosit, odată făcută conversiunea imaginară, răul îmbrăcând deja formele ambigue ale Fermentatului, ale Coruptului, ale exalaţiilor viciate, ale cărnurilor descompuse. Ceea ce se numeşte în mod tradiţional „progres" în dobândirea unui statut medical pentru nebunie n-a fost posibil de fapt decât printr-o ciudată întoarcere. În inextricabilul amestec de contagiuni morale şi fizice[397], în virtutea acestui simbolism al Impurului, atât de familiar secolului al XVIII-lea, în memoria oamenilor au revenit imagini foarte vechi. Şi, mai mult decât printr-o perfecţionare a cunoaşterii, neraţiunea s-a văzut confruntată cu gândirea medicală graţie acestei reactivări imaginare. În mod paradoxal, în întoarcerea acestei vieţi fantastice care se amestecă cu imaginile contemporane ale maladiei, pozitivismul va găsi o perspectivă asupra neraţiunii sau mai degrabă va descoperi o nouă raţiune de a se apăra de ea.

Nici vorbă deocamdată de a suprima casele de

397 „Știam, ca toată lumea, că Bicêtre era totodată spital și închisoare; dar nu știam că spitalul fusese construit ca să genereze maladii, închisoarea — ca să genereze crime" (Mirabeau, Observations d'un voyageur anglais, p. 6).

internare, ci doar de a le neutraliza ca eventuale cauze ale unui alt rău. E vorba de a le amenaja purificându-le. Marea mişcare de reformă care se va dezvolta în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea îşi are aici originea: a reduce contaminarea, distrugând impurităţile şi vaporii, potolind toate aceste fermentaţii, a împiedica bolile şi răul să vicieze aerul şi să-şi extindă contagiunea în atmosfera oraşelor. Spitalul, închisoarea, toate locurile internării trebuie să fie mai bine izolate, înconjurate de un aer mai pur: există în această epocă o întreagă literatură despre aerisirea în spitale, care se referă în treacăt la problema medicală a contagiunii, dar vizează mai precis temele comunicării morale. ™ În 1776, o decizie a consiliului de stat numeşte o comisie care trebuie să se ocupe „de gradul de ameliorare de care sunt susceptibile diversele spitale din Franţa”. În curând Viel va fi însărcinat să reconstruiască carcerele de la Salpêtrière. Se visează la un azil care, păstrându-şi funcţiile esenţiale, ar fi amenajat în aşa fel încât boala să vegeteze în el fără să se răspândească vreodată; un azil în care neraţiunea ar fi în întregime conţinută şi oferită ca spectacol, fără să fie ameninţătoare pentru spectatori, sau în care ar avea toate avantajele exemplului şi niciunul din riscurile contagiunii. Pe scurt, un azil restituit adevărului său de cuşcă. La această internare „sterilizată”, dacă putem folosi acest termen anacronic, va visa încă, în 1789, abatele Desmonceaux, într-un opuscul consacrat *Binefacerii naţionale*; el va proiecta să facă din aceasta un instrument pedagogic – spectacol absolut demonstrativ al inconvenientelor imoralităţii: „Aceste aziluri forţate… formează refugii pe cât de

utile, pe atât de necesare... Aspectul acestor locuri tenebroase şi al vinovaţilor închişi în ele are menirea să ferească de aceste acte pe bună dreptate condamnabile rătăcirile unei tinereţi prea licenţioase; ţine deci de prudenţa taţilor şi mamelor să prezinte din timp aceste locuri oribile şi detestabile, aceste locuri în care ruşinea şi turpitudinea încătuşează crima, în care omul degradat în esenţa lui pierde adesea pentru totdeauna drepturile pe care şi le dobândise în societate". ™

Acestea sunt visurile prin care morala, în complicitate cu medicina, încearcă să apere de pericolele conţinute – dar închise superficial – în internare. În acelaşi timp, chiar aceste pericole fascinează imaginaţia

12 Cf. Hanway, „Réflexions sur l'aeration" (*Gazette salutaire*, 25 septembrie şi 9 octombrie 1766, nr. 39 şi 41); Genneté, *Purification de l'air dans les hôpitaux*, Nancy, 1767.

Academia din Lyon scosese la concurs în 1762 subiectul următor: „Care e calitatea dăunătoare pe care o contractă aerul în spitale şi în închisori, şi care ar fi cel mai bun mijloc de a remedia acest lucru?" într-o manieră generală, cf. Coqueau, *Essai sur l'établissement des hôpitaux dans les grandes villes*, 1787.

13 Desmonceaux, *De la bienfaisance naţionale*, Paris, 1789, p. 14.

şi dorinţele. Morala visează să le înlăture; dar e ceva în om care începe să viseze să le trăiască, măcar să se apropie de ele şi să le elibereze fantasmele. Oroarea care înconjoară acum fortăreţele internării exercită şi o irezistibilă atracţie. Există plăcerea de a

popula aceste nopţi cu plăceri inaccesibile; figurile corupte şi roase devin chipuri ale voluptăţii; peste peisajele obscure se nasc forme – dureri şi delicii – care îl repetă pe Hieronymus Bosch şi grădinile sale delirante. Secretele care răzbat din castelul celor 120 *Journées* au fost îndelung murmurate: „Acolo, excesele cele mai infame se comit chiar asupra prizonierului; ni se vorbeşte de anumite vicii practicate frecvent, în mod notoriu, şi chiar în public în sala comună a închisorii, vicii pe care decenţa timpurilor moderne nu ne permite să le numim. Ni se spune că numeroşi prizonieri *simillimi feminis mores stuprati et constupratores* [(aveau) moravuri viciate foarte asemănătoare femeii şi (erau) violatori]; că ei reveneau *ex hoc obscreno sacrario cooperti stupri* suiş *alienisque* [din acest sanctuar obscen acoperiţi de necinstirea lor şi a altora], lipsiţi de orice pudoare şi gata să comită orice fel de crime. „4 Iar La Rochefoucauld-Liancourt va evoca, la rândul său, în sălile Corecţiei, la Salpêtrière, aceste figuri de *Bătrâne* şi de *Tinere* care de la o vârstă la alta îşi comunică aceleaşi secrete şi aceleaşi plăceri: „Corecţia, care este locul marii pedepse în Casă, conţinea, când am vizitat-o, 47 de fete, majoritatea foarte tinere, mai mult uşuratice decât vinovate… Şi mereu această confuzie între vârste, mereu acest amestec şocant de fete uşoare cu femei îmbătrânite în rele care nu le pot învăţa decât arta pervertirii celei mai neînfrânate”. Multă vreme aceste viziuni vor bântui cu insistenţă în serile târzii ale secolului al XVIII-lea. O clipă, vor fi decupate de lumina nemiloasă a operei lui Şade şi plasate de ea în riguroasa geometrie a Dorinţei. Vor fi reluate şi învăluite în ziua

tulbure din *închisoarea nebunilor* sau în crepusculul care înconjoară *Casa surdului*. Cum le mai seamănă chipurile acelor *Disparates*.[398] Reapare un întreg peisaj imaginar, provocat de marea Frică pe care o suscită acum internarea.

Ceea ce închisese clasicismul nu era doar o neraţiune abstractă în care se amestecau nebuni şi libertini, bolnavi şi criminali, ci şi o prodigioasă rezervă de fantastic, o lume adormită de monştri, consideraţi înghiţiţi de noaptea lui Hieronymus Bosch care cândva îi proferase. S-ar spune că fortăreţele internării îşi adăugaseră la rolul lor social de segregare şi de purificare o funcţie culturală cu totul opusă. În momentul în care despărţeau, la suprafaţa societăţii, raţiunea de neraţiune, ele conservau în profunzime imagini în care acestea se amestecau şi se confundau. Ele au funcţionat ca o imensă memorie multă vreme tăcută; au menţinut în umbră o putere imaginară care ar fi putut trece drept exorcizată; ridicate de noua ordine clasică, au păstrat, împotriva ei şi împotriva timpului, figuri interzise care s-au putut transmite intact din secolul al XVI-lea în cel de-al XIX-lea. În acest timp abolit, *Brocken* se întâlneşte cu *Margot la Folle* în acelaşi peisaj imaginar, iar Noirceuil cu marea legendă a Mareşalului de Rais. Internarea a permis, a stimulat această rezistenţă a imaginarului.

Dar imaginile care se eliberează la sfârşitul secolului al XVIII-lea nu sunt absolut identice cu acelea pe care încercase să le şteargă secolul al XVII-

---

3981 4 Mirabeau, Observations d'un voyageur anglais, p. 14.
15 „Rapport au Comité de mendicité", în Proces verbaux de l'Assemblée nationale, vol. XLIV, pp. 80-81.

lea. S-a împlinit, în obscuritate, o lucrare ce le-a detaşat de această lume ascunsă din care Renaşterea, după Evul Mediu, le scosese la iveală; ele s-au instalat în inima, în dorinţa, în imaginaţia oamenilor; şi în loc să manifeste abrupta prezenţă a smintelii, ele fac să apară ciudata contradicţie a poftelor umane: complicitatea între dorinţă şi moarte, între cruzime şi setea de a suferi, între suveranitate şi sclavie, între insultă şi umilinţă. Marele conflict cosmic ale cărui peripeţii au fost dezvăluite, în secolele al XV-lea şi al XVI-lea, de către Smintit s-a deplasat până la a deveni, la sfârşitul extrem al clasicismului, dialectica fără mediere a inimii. Sadismul nu e un nume dat în sfârşit unei practici la fel de vechi ca Erosul; este un fapt cultural masiv care a apărut tocmai la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi care constituie una dintre cele mai mari conversiuni ale imaginaţiei occidentale: neraţiunea devenită delir al inimii, nebunie a dorinţei, dialog smintit între dragoste şi moarte în prezumţia fără limită a poftei. Apariţia sadismului se situează în momentul în care neraţiunea, închisă de mai bine de un secol şi redusă la tăcere, apare din nou, dar nu ca figură a lumii, nu ca imagine, ci ca discurs şi dorinţă. Şi nu e o întâmplare că sadismul, ca fenomen individual purtând numele unui bărbat, s-a născut din internare şi în internare, că toată opera lui Şade este dominată de imaginile Fortăreţei, Celulei, Subteranei, Mănăstirii, Insulei inaccesibile care formează astfel un fel de loc natural al neraţiunii. Nu e o întâmplare nici faptul că toată literatura fantastică a nebuniei şi a ororii, care e contemporană cu opera lui Şade, se situează, în mod privilegiat, în locurile de internare. Toată această bruscă conversiune a memoriei

occidentale, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, cu posibilitatea care i-a fost dată de a regăsi, deformate şi înzestrate cu un nou sens, figurile familiare de la sfârşitul Evului Mediu, nu a fost oare autorizată de menţinerea fantasticului chiar în locurile în care neraţiunea fusese redusă la tăcere?

*

În epoca clasică, conştiinţa nebuniei şi conştiinţa neraţiuni nu se desprinseseră una de alta. Experienţa neraţiunii, care ghidase toate practicile internării, învăluia atât de mult conştiinţa nebuniei, încât o lăsa – sau aproape o lăsa – să dispară, o antrena în orice caz pe un drum regresiv în care era pe punctul de a-şi pierde ceea ce avea mai specific.

Dar în neliniştea celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVIII-lea, frica de nebunie creşte odată cu spaima în faţa neraţiunii: şi astfel, cele două forme de obsesie, sprijinindu-se una pe cealaltă, nu încetează să se consolideze. Chiar în momentul când asistăm la eliberarea puterilor imaginare care însoţesc neraţiunea, se înmulţesc plângerile faţă de ravagiile nebuniei. Cunoaştem deja neliniştea pe care o produc „maladiile de nervi” şi conştiinţa că omul devine mai fragil pe măsură ce se perfecţionează”. În vreme ce secolul avansează, grija devine mai presantă, avertismentele mai solemne. Raulin constatase deja că „de la naşterea medicinei… aceste maladii s-au înmulţit, au devenit mai periculoase, mai complicate, mai spinoase şi mai greu de vindecat”. În epoca lui Tissot, această impresie generală a devenit credinţă fermă, un fel de dogmă medicală: maladiile de nervi „erau mult mai puţin frecvente decât sunt astăzi; şi asta din două motive: unul este că oamenii erau în

general mai robuşti şi se îmbolnăveau mai rar; erau mai puţine maladii de orice fel; celălalt e că, de la un timp, cauzele care produc în mod special maladiile de nervi s-au multiplicat într-o proporţie mai mare decât celelalte cauze generale ale maladiei, dintre care unele păreau chiar să scadă... Nu mă tem să spun că dacă ele erau altă dată cele mai rare, acum sunt cele mai frecvente „[399]. Curând va reapărea acea conştiinţă, pe care secolul al XVI-lea o avusese într-o manieră atât de vie, a precarităţii unei raţiuni care poate fi oricând compromisă, şi încă într-un mod definitiv, de nebunie. Matthey, medic din Geneva, foarte aproape de influenţa lui Rousseau, prevesteşte acest lucru pentru toţi oamenii raţionali: „Nu vă lăudaţi, oameni civilizaţi şi înţelepţi; această pretinsă înţelepciune cu care vă mândriţi poate fi într-o clipă tulburată şi distrusă; un eveniment neaşteptat, o emoţie vie şi bruscă a sufletului îl vor schimba imediat în furios sau în idiot pe omul cel mai rezonabil şi cel mai judecat. „[400]Ameninţarea nebuniei îşi reia locul printre urgenţele secolului.

Această conştiinţă are totuşi un stil foarte particular. Obsesia neraţiunii e foarte afectivă şi antrenată aproape în întregime în mişcarea resurecţiilor imaginare. Teama de nebunie e mult mai liberă faţă de această moştenire; şi în vreme ce întoarcerea neraţiunii ia alura unei repetiţii masive, care se reînnoadă cu ea însăşi dincolo de timp,

---

3991 6 Cf. partea a II-a, cap. IV.

" Ralin, Traité des affections vaporeuses, Prefață.
18 Tissot, Traité des maladies des nerfs, Prefață, vol. I, pp. III-IV.

4001 9 Matthey, Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit, Paris, 1816, partea I, p. 65.

conştiinţa nebuniei e însoţită, dimpotrivă, de o anumită analiză a modernităţii, care o situează de la început într-un cadru temporal, istoric şi social. În disparitatea între conştiinţa neraţiunii şi conştiinţa nebuniei se află, la acest sfârşit de secol al XVIII-lea, punctul de plecare al unei mişcări decisive: aceea datorită căreia experienţa neraţiunii nu va înceta, prin Hölderlin, Nerval şi Nietzsche, să coboare tot mai mult spre rădăcinile timpului – neraţiunea devenind astfel, prin excelenţă, contratimpul lumii – iar cunoaşterea nebuniei să încerce dimpotrivă, să o situeze într-un mod tot mai precis în sensul dezvoltării naturii şi a istoriei. Începând de la această dată, timpul neraţiunii şi timpul nebuniei vor fi afectate de doi vectori opuşi: una va fi întoarcere necondiţionată şi cufundare absolută; cealaltă, dimpotrivă, se va dezvolta după cronica unei istorii.20

Această dobândire a unei conştiinţe temporale a nebuniei nu s-a făcut dintr-odată. Ea a necesitat elaborarea unei întregi serii de concepte noi şi adesea reinterpretarea unor teme foarte vechi. Gândirea medicală a secolului al XVII-lea şi al XVIII-lea admisese de bunăvoie o relaţie aproape nemijlocită între nebunie şi lume: era credinţa în influenţa lunii21; era de asemenea convingerea general răspândită potrivit căreia clima avea o influenţă directă asupra naturii şi a calităţii spiritelor animale, prin urmare asupra sistemului nervos, imaginaţiei, pasiunilor şi, în final, asupra tuturor maladiilor sufletului. Această dependenţă nu era foarte clară în principiile sale, nici univocă în efecte. Cheyne admite că umiditatea aerului, schimbările bruşte de temperatură, ploile frecvente compromit soliditatea

genului nervos” Venel, dimpotrivă, crede că „aerul rece fiind mai greu, mai dens şi mai elastic, comprimă mai bine solidele, le face textura mai fermă şi acţiunea mai puternică”; în schimb, „într-un aer cald, care e mai uşor, mai rar, mai puţin elastic şi în consecinţă mai puţin apăsător, solidele îşi pierd tonul, umorile clocesc şi se alterează;

20 în evoluţionismul secolului al XIX-lea, nebunia este întoarcere, dar de-a lungul unui *drum* cronologic; ea nu e *derută* absolută a timpului. Este vorba despre un timp inversat, nu de o repetare în sens riguros. Psihanaliza, care a încercat să abordeze din nou nebunia şi neraţiunea, s-a văzut pusă în faţa acestei probleme a timpului; fixaţie, instinct al morţii, inconştient colectiv, arhetip înconjoară mai mult sau mai puţin fericit această eterogenitate a celor două structuri temporale: aceea care e proprie experienţei Neraţiunii şi ştiinţei pe care o învăluie; aceea care e proprie cunoaşterii nebuniei şi ştiinţei pe care o autorizează.

21 Cf. *supra*, partea a II-a, cap. II.

22 G. Cheyne, *Méthode naturelle de guérir les maladies du corps* (trad. Paris, 1749). Şi în această privinţă este de acord cu Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, (trad. de Armand Roşu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1964), partea a III-a, cartea XIV, cap. II, pp. 283 – 286.

aerul intern nefiind contrabalansat de aerul extern, fluidele intră în expansiune, dilată şi destind vasele care le conţin, ducând la depăşirea şi împiedicarea reacţiei lor şi uneori chiar la ruperea

lor”[401]. Pentru spiritul clasic, nebunia putea fi cu uşurinţă efectul unui „mediu” exterior – să spunem mai exact stigmatul unei anume solidarităţi cu lumea: aşa cum accesul la adevărul lumii exterioare trebuie să treacă, după cădere, prin calea dificilă şi adesea deformată a simţurilor, tot astfel posedarea raţiunii depinde de o „stare fizică a organismului” 24 şi de toate efectele mecanice care se pot exercita asupra lui. Avem aici ca versiune în acelaşi timp naturalistă şi teologică vechi teme ale Renaşterii, care asociau nebunia unui întreg ansamblu de drame şi de cicluri cosmice.

Dar din această aprehensiune globală faţă de o dependenţă se va degaja o noţiune nouă; sub efectul neliniştii crescânde, legătura cu constantele sau cu marile circularităţi ale universului, tema nebuniei înrudite cu anotimpurile lumii este dublată puţin câte puţin de ideea unei dependenţe în raport cu un element particular al cosmosului. Frica devine mai urgentă; intensitatea afectivă a tuturor reacţiilor faţă de nebunie nu încetează să crească: apare impresia că atunci se detaşează din întregul cosmic şi din stabilitatea sa sezonieră un element independent, relativ, mobil, supus unei progresii constante sau unei accelerări continue şi care e menit să dea seamă de această multiplicare neîncetată, de această mare contagiune a nebuniei. Din macrocosm, luat ca loc al

---

4012 3 Venei, Essai sur la santé et l'éducation médicinale des filles destinées au mariage, Yvernon, 1776, pp. 135-136.

24 Cf. Montesquieu, „Causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères", Œuvres complètes, ed. Pléiade, II, pp. 39-40.

25 Buffon, Histoire naturelle, în Œuvres complètes, ed. 1848, voi. III, „De l'homme", pp. 319-320.

complicităţilor tuturor mecanismelor şi concept general al legilor lor, se degajă ceea ce am putea numi, anticipând vocabularul secolului al XIX-lea, un „mediu”.

Fără îndoială, trebuie să lăsăm acestei noţiuni, care încă nu şi-a găsit nici echilibru, nici denumirea finală, ceea ce poate avea ea neîmplinit. Să vorbim mai curând, cu Buffon, despre „forţele penetrante” care permit nu numai formarea individului, ci şi apariţia varietăţilor speciei umane: influenţa climatului, diferenţa de hrană şi de mod de viaţă.25 Noţiune negativă, noţiune „diferenţială”, care apare în secolul al XVIII-lea, pentru a explica mai curând variaţiile şi maladiile decât adaptările şi convergenţele. Ca şi cum aceste „forţe penetrante” ar forma reversul, negativul a ceea ce va deveni, mai apoi, noţiunea pozitivă de mediu.

Vedem cum se construieşte această noţiune – ceea ce pentru noi e paradoxal – când omul apare insuficient reţinut de constrângerile sociale, când pare să plutească într-un timp care nu-l mai obligă, în sfârşit când se depărtează prea mult şi de adevărat, şi de sensibil. Devin „forţe penetrante” o societate care nu mai constrânge dorinţele, o religie care nu mai reglează timpul şi imaginea, o civilizaţie care nu mai limitează distanţele dintre gândire şi sensibilitate.

1. *Nebunia şi libertatea*. Multă vreme, anumite forme de melancolie au fost considerate ca specific engleze; era un dat medica” şi, totodată, o constantă literară. Montesquieu punea în opoziţie sinuciderea romană, conduită morală şi politică, efect dorit al unei educaţii concertate, şi sinuciderea engleză, care trebuie considerată o maladie pentru că „englezii se

sinucid însă fără să putem găsi că au vreun motiv care îi împinge la aceasta; se sinucid chiar în plină fericire ™ [402]. Asta arată că mediul îşi are rolul său; căci, dacă în secolul al XVIII-lea fericirea ţine de ordinea naturii şi a raţiunii, nefericirea, sau cel puţin ceea ce îi smulge pe oameni fără motiv din starea de fericire, trebuie să ţină de altă ordine. Această ordine e căutată mai întâi în excesele climei, în această deviere a naturii în raport cu echilibrul său şi cu fericita sa măsură (climatele temperate sunt ale naturii; temperaturile excesive sunt ale mediului). Dar asta nu ajunge pentru a explica maladia engleză; Cheyne crede că bogăţia, hrana rafinată, abundenţa de care beneficiază toţi locuitorii, viaţa de huzur şi de lene pe care o duce societatea cea mai bogată28 stau la originea acestor tulburări nervoase. Din ce în ce mai mult se acceptă o explicaţie economică şi politică, în care bogăţia, progresul, instituţiile apar ca elementul determinant al nebuniei. La începutul secolului al XIX-lea, Spurzheim va face sinteza tuturor acestor analize într-unul dintre ultimele texte care le sunt consacrate. Nebunia, în Anglia „mai frecventă decât oriunde”, nu e decât preţul libertăţii care domneşte acolo şi al bogăţiei răspândite peste tot. Libertatea de conştiinţă comportă mai multe pericole decât autoritatea şi despotismul. „Sentimentele religioase... acţionează fără restricţie; orice individ are permisiunea să predice oricui vrea să-l asculte”, şi tot ascultând

---

4022 6 Sauvages vorbește de „Melancolia anglica sau tædium vitae", loc. cit., vol. VII, p. 366.

27 Montesquieu, Despre spiritul legilor, partea a II-a, cartea XIY, cap. XII p. 295.

28 Cheyne, The English Malady, Londra, 1733.

păreri atât de diferite, „spiritele sunt chinuite ca să afle adevărul”. Pericole ale indeciziei, ale atenţiei care nu ştie unde să se fixeze, ale sufletului care şovăie. De asemenea, pericol al certurilor, al pasiunilor, al spiritului care se cramponează cu îndârjire de poziţia pe care a adoptat-o: „Orice lucru întâmpină opoziţie, iar opoziţia excită sentimentele; în religie, în politică, în ştiinţă şi în tot îi este permis oricui să formeze o partidă; dar trebuie să se aştepte să i se opună rezistenţă”. Atâta libertate nu mai permite stăpânirea timpului: el e abandonat incertitudinii sale şi fiecare om e abandonat de către stat fluctuaţiilor sale: „Englezii formează o naţiune de neguţători; spiritul mereu ocupat de speculaţii este permanent agitat de frică şi de speranţă. Egoismul, sufletul comerţului, devine cu uşurinţă invidios şi cheamă în ajutor alte facultăţi”. De altfel, această libertate este foarte departe de veritabila libertate naturală: din toate părţile, este constrânsă şi presată de exigenţe opuse dorinţelor celor mai legitime ale indivizilor: este libertatea intereselor, a coaliţiilor, a combinaţiilor financiare, nu a omului, nu a spiritelor şi a inimilor. Din motive de bani, familiile sunt mai tiranice decât oriunde: numai fetele bogate se pot mărita; „celelalte sunt reduse la alte mijloace de satisfacere care ruinează corpul şi deranjează manifestările sufletului. Aceeaşi cauză favorizează libertinajul, iar acesta predispune la nebunie „9. Libertatea comercială apare astfel ca elementul în care opinia nu poate ajunge niciodată la adevăr, în care imediatul este abandonat în mod necesar contradicţiei, în care timpul scapă de sub stăpânirea şi de sub certitudinea anotimpurilor, în care omul este deposedat de dorinţele sale de către

legile interesului. Pe scurt, libertatea, departe de a repune omul în posesia lui însuşi, nu încetează să-l îndepărteze şi mai mult de esenţa şi de lumea sa; ea îl fascinează în exterioritatea absolută a celorlalţi şi a banilor, în interioritatea ireversibilă a pasiunii şi a dorinţei neîmplinite. Între om şi fericirea unei lumi în care el s-ar recunoaşte, între om şi o natură în care şi-ar găsi adevărul, libertatea stării comerciale este „mediu”: şi tocmai în această măsură este element determinant al nebuniei. În momentul în care Spurzheim scrie – în plină Sfântă Alianţă, chiar în mijlocul Restauraţiei monarhiilor autoritare –, liberalismul poartă cu uşurinţă toate păcatele nebuniei lumii: „E ciudat să vezi că până şi cea mai mare dorinţă a omului, care e libertatea sa personală, îşi are dezavantajele sale. „O Dar pentru noi, esenţialul unei asemenea analize nu constă în critica libertăţii, ci tocmai în folosirea noţiunii care pentru Spurzheim desemnează mediul normatural în care sunt favorizate, amplificate şi multiplicate mecanismele psihologice şi fiziologice ale nebuniei.

2. *Nebunia, religia şi timpul*. Credinţele religioase pregătesc un fel de peisaj imaginar, un mediu iluzoriu favorabil tuturor halucinaţiilor şi tuturor delirurilor. De multă vreme, medicii se temeau de efectele unei prea severe devoţiuni, sau de o credinţă prea vie. Prea multă rigoare morală, prea multă nelinişte pentru mântuire şi pentru viaţa viitoare, iată ceea ce de multe ori e suficient pentru a cădea în melancolie. *Enciclopedia* citează şi ea cazuri asemănătoare: „Impresiile prea puternice pe care le produc anumiţi predicatori prea înverşunaţi, temerile excesive că ei dau pedepse cu care religia noastră îi

ameninţă pe cei care-i încalcă legile provoacă în spiritele slabe revoluţii surprinzătoare. Am văzut la spitalul

29 Spurzheim, *Observations sur la folie*, Paris, 1818, pp. 193 – 196.

30 *Ibidem*.

din Montelimar mai multe femei atacate de manie şi de melancolie ca urmare a unei misiuni pe care o avuseseră în oraş; ele erau fără încetare uluite de lucrurile oribile care le fuseseră în mod imprudent prezentate; nu vorbeau decât despre disperare, răzbunare, pedeapsă etc., iar una din ele nu voia absolut deloc să ia vreun leac, imaginându-şi că se află în Infern şi că nimic nu putea stinge focul de care pretindea că este devorată. ™1 Pinel rămâne în linia acestor medici luminaţi – interzicând să se dea cărţi de rugăciune „melancolicilor din devoţiune” 32, recomandând chiar recluziunea pentru „credincioasele care se cred inspirate şi care caută fără încetare să facă alţi prozeliţi ™3.

Dar şi aici este vorba mai curând de critică decât de o analiză pozitivă: obiectul sau tema religioasă este bănuită că provoacă delirul sau halucinaţia prin caracterul delirant şi halucinatoriu care i se atribuie. Pinel povesteşte cazul unei alienate recent însănătoşite căreia „o carte de rugăciuni… i-a amintit că fiecare persoană îşi are îngerul păzitor; chiar din noaptea următoare, ea s-a crezut înconjurată de un cor de îngeri şi a pretins că a auzit o muzică celestă şi că a avut revelaţii ™4 Religia încă nu este considerată aici decât ca un element de transmitere a erorii. Dar chiar înainte de Pinel existaseră analize făcute într-un stil istoric cu mult mai riguros, în care religia apărea

ca un mijloc de satisfacere sau de reprimare a pasiunilor. Un autor german, în 1781, amintea ca pe nişte timpuri fericite epocile îndepărtate în care preoţii erau înzestraţi cu o putere absolută; atunci inactivitatea nu exista: fiecare clipă era marcată de „ceremoniile, practicile religioase, pelerinajele, vizitele făcute săracilor şi bolnavilor, festivităţile din calendar”. Timpul era astfel abandonat unei fericiri organizate, care nu lăsa loc pasiunilor goale, dezgustului faţă de viaţă, plictiselii. Cineva se simţea în culpă? Era supus unei pedepse reale, adesea materială, care îi ocupă spiritul şi îi dădea certitudinea că greşeala era reparată. Iar când confesorul găsea astfel de „penitenţi ipohondri care vin să se spovedească prea des”, le impunea drept canon fie o pedeapsă severă care „le dilua sângele prea gros”, fie lungi pelerinaje: „Schimbarea aerului, lungimea drumului, absenţa casei, depărtarea de obiectele care îi contrariau, societatea pe care o formau cu ceilalţi pelerini, mişcarea lentă şi energică pe care o făceau mergând pe jos aveau mai mult efect asupra lor decât călătoriile confortabile... care în zilele noastre înlocuiesc pelerinajele”. În sfârşit, caracterul sacru al preotului îi dădea fiecăreia dintre aceste injoncţiuni o valoare absolută şi nimeni nu s-ar fi gândit să i se sustragă; „de obicei capriciul bolnavilor refuză

31 *Encyclopédie*, art. „Mélancolie”.

32 Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. 268.

33 *Ibid.*, p. 291, nota 1.

34 Ibidem.

toate acestea medicului” 35. Pentru Moehsen, religia este medierea între om şi vină, între om şi

pedeapsă: sub formă de sinteză autoritară, ea suprimă realmente vina, efectuând pedeapsa; dacă, dimpotrivă, se relaxează şi se menţine în formele ideale ale mustrărilor de conştiinţă, ale frământării spirituale, ea duce direct la nebunie; numai consistenţa mediului religios îi poate permite omului să scape de alienare în delirul nemăsurat al vinii. Odată săvârşită, în plenitudinea riturilor şi exigenţelor sale, religia îi confiscă omului inutila trândăvie a pasiunilor în faţa vinii şi zadarnica repetare a remuşcărilor; ea organizează întreaga viaţă umană în jurul clipei aflate în plină înfăptuire. Această veche religie a timpurilor fericite era sărbătoarea perpetuă a prezentului. Dar de îndată ce se idealizează, odată cu epoca modernă, ea suscită în jurul prezentului un întreg halo temporal, un mediu vid, cel al răgazului şi al remuşcărilor, în care inima omului este abandonată propriei nelinişti, în care pasiunile lasă timpul pradă nepăsării sau repetiţiei, în care în sfârşit nebunia se poate desfăşura în libertate.

3. *Nebunia, civilizaţia şi sensibilitatea*. Civilizaţia, într-o manieră generală, constituie un mediu favorabil dezvoltării nebuniei. Dacă progresul ştiinţelor risipeşte eroarea, el are ca efect şi propagarea gustului şi chiar a maniei de a studia; viaţa de cabinet, speculaţiile abstracte, această perpetuă agitaţie a spiritului fără exerciţiul corpului pot avea cele mai funeste efecte. Tissot arată că în corpul uman părţile supuse unui efort frecvent se întăresc şi se înăspresc cele dintâi; la muncitori, muşchii şi fibrele braţelor se întăresc, dându-le acea forţă fizică, acea sănătate de care se bucură până la o vârstă înaintată; „la oamenii de litere se întăreşte

creierul; adesea devin incapabili să lege ideile”, şi iată-i făgăduiţi dementei.36 Cu cât o ştiinţă e mai abstractă sau mai complexă, cu atât mai numeroase sunt riscurile de nebunie pe care le provoacă. O cunoaştere care e încă aproape de ceea ce e imediat în simţuri, fără să ceară, după Pressavin, decât puţin efort din partea simţului interior şi a organelor creierului nu declanşează decât un fel de fericire fiziologică: „Ştiinţele ale căror obiecte sunt percepute cu uşurinţă de simţurile noastre, care îi prezintă sufletului raporturi agreabile prin armonia acordului lor... poartă în tot organismul o activitate uşoară care îi favorizează toate funcţiile”. Dimpotrivă, o cunoaştere prea deposedată de aceste raporturi sensibile, prea liberă faţă de imediat, provoacă o tensiune a creierului care dezechilibrează tot corpul: ştiinţele „lucrurilor ale căror raporturi sunt greu de sesizat, pentru că nu sunt suficient de sensibile pentru simţurile noastre sau pentru că raporturile lor prea multiplicate ne obligă la

35 Moehsen, *Geschichte der Wissenschaften in der mark Brandenburg*, Berlin şi Leipzig, 1781, p. 503.

36 Tissot, *Avis aux gens de lettres sur leur santé*, p. 24.

O atenţie susţinută în cercetarea lor, îi prezintă sufletului un exerciţiu care oboseşte mult simţul interior prin tensiunea prea îndelungată a acestui organ”[403][404]. Cunoaşterea formează astfel în jurul sensibilului un întreg mediu de raporturi abstracte în

403 Pressavin, Nouveau traité des vapeurs, pp. 222-224.

404 Ibid., p. 33.

care omul riscă să piardă fericirea fizică în care se stabileşte în mod normal relaţia sa cu lumea. Cunoştinţele se multiplică, fără îndoială, dar creşte şi preţul care trebuie plătit. Există oare cu-adevărat mai mulţi savanţi? Cel puţin un lucru e sigur, că „există mai mulţi oameni care au infirmităţile acestora „8. Mediul cunoaşterii se dezvoltă mai repede decât cunoştinţele.

Dar nu numai ştiinţa îl detaşează pe om de sensibil, ci şi sensibilitatea însăşi: o sensibilitate care nu mai e comandată de mişcările naturii, ci de toate obişnuinţele, de toate exigenţele vieţii sociale. Omul modern – femeia mai mult decât bărbatul – a făcut din zi noapte şi din noapte zi: „Momentul în care femeile noastre se trezesc la Paris nu-l urmează decât de departe pe cel hărăzit de natură; cele mai frumoase ore ale zilei s-au scurs; aerul cel mai curat a dispărut; nimeni n-a profitat de toate astea. Aburii, exalările dăunătoare, atrase de căldura soarelui, se ridică deja în atmosferă; este ora aleasă de frumuseţe ca să se trezească. „9 Această dereglare a simţurilor continuă la teatru, unde se cultivă iluziile, unde se suscită prin artificiu pasiuni zadarnice şi mişcările cele mai funeste ale sufletului; femeilor, mai ales, le plac aceste spectacole „care le înflăcărează şi le exaltă”; sufletul lor „este atât de puternic zguduit încât le produce în nervi o comoţie, trecătoare ce-i drept, dar ale cărei urmări sunt de obicei grave; privarea momentană de simţuri, lacrimile pe care le varsă la reprezentarea tragediilor noastre moderne sunt cele mai mici dintre accidentele care pot rezulta din această cauză”.40 Romanele formează un mediu şi mai artificial şi mai nociv pentru o sensibilitate dereglată; chiar

verosimilitatea pe care scriitorii moderni se străduiesc să o creeze şi toată arta pe care o folosesc pentru a imita adevărul nu fac decât să dea şi mai mult prestigiu sentimentelor violente şi periculoase pe care vor să le trezească în cititoarele lor: „În primele secole ale politeţii şi galanteriei franceze, spiritul mai puţin perfecţionat al femeilor se mulţumea cu fapte şi evenimente pe cât de minunate, pe atât de incredibile; ele vor acum fapte verosimile, dar sentimente atât de minunate încât ale lor să fie complet tulburate şi uluite; ele caută apoi, în tot ce le înconjoară, să realizeze minunile de care sunt vrăjite; dar totul le pare fără sentiment şi fără viaţă, pentru că vor să găsească ceea ce nu există în natură”. 4 i Romanul formează mediul de pervertire prin excelenţă al oricărei sensibilităţi; el desprinde sufletul de tot ceea ce este imediat şi natural în sensibil, antrenându-l într-o lume imaginară de sentimente cu atât mai violente cu cât sunt ireale şi mai puţin reglementate de legile blânde ale naturii: „Atâţia autori fac să se iveasică o mulţime de cititori, iar o lectură continuă produce toate maladiile nervoase; poate că dintre toate cauzele care au dăunat sănătăţii femeilor principala a fost multiplicarea infinită a romanelor, de o sută de ani încoace... O fată care la zece ani citeşte în loc să alerge trebuie să ajungă la douăzeci de ani o femeie cu toane, şi nu o bună doică”. 42

Treptat, şi într-un stil încă foarte dispersat, secolul al XVIII-lea constituie, în jurul conştiinţei sale despre nebunie şi al ameninţătoarei creşteri a acesteia, o nouă ordine a conceptelor. În peisajul neraţiunii în care o plasase secolul al XVII-lea, nebunia ascundea un sens şi o origine obscur morale;

secretul ei o înrudea cu vina, şi animalitatea a cărei iminenţă era percepută în ea nu o făcea, paradoxal, mai inocentă. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea ea nu va mai fi recunoscută în ceea ce apropie omul de o decădere imemorială sau de o animalitate indefinit prezentă; este situată, dimpotrivă, în aceste distanţe pe care omul le ia faţă de sine însuşi, faţă de lumea sa, faţă de tot ce i se oferă în imediateţea naturii; nebunia devine posibilă în acest *mediu* în care se modifică raporturile omului cu sensibilul, cu timpul, cu celălalt; e posibilă prin tot ceea ce, în viaţa şi în devenirea omului, este ruptură cu imediatul. Ea nu mai ţine de ordinea naturii, nici de a căderii, ci de o ordine nouă, în care începe să fie presimţită istoria şi în care se formează, într-o obscură înrudire originară, „alienarea" medicilor şi „alienarea" filosofilor – două figuri în care omul îşi modifică în orice caz adevărul, dar între care secolul al XIX-lea, după Hegel, a făcut să se piardă orice urmă de asemănare.

*

Această nouă manieră de a aborda nebunia prin acţiunea atât de hotărâtă a „forţelor penetrante" a fost fără îndoială decisivă – tot atât de decisivă în istoria nebuniei moderne ca eliberarea spectaculoasă a înlănţuirilor de la Bicêtre de către Pinel.

Ciudată, şi importantă totodată, e mai întâi valoarea negativă a acestui concept, în acest stadiu încă arhaic al elaborării sale. În analizele pe care tocmai le-am evocat, aceste forje nu desemnează ceea ce, de la natură, poate constitui anturajul unei fiinţe; nici locul adaptărilor, al influenţelor

41 *Ibid.*, pp. 37 – 38.

42 „Causes physiques et morales des maux de

nerfs” (*Gazette salutaire*, nr. 40, 6 octombrie 1768). Acest articol e anonim.

reciproce şi al reglementărilor; nici măcar spaţiul în care fiinţa vie îşi poate desfăşura şi impune normele sale de viaţă. Dacă degajăm semnificaţiile pe care această gândire a secolului al XVIII-lea le-a pus aici în secret, ansamblul acestor forţe este tocmai ceea ce în *cosmos* se opune *naturii.43* Mediul răstoarnă timpul în revenirea anotimpurilor, în alternanţa zilelor şi nopţilor; el modifică sensibilul şi calmele sale ecouri în om prin vibraţiile unei sensibilităţi care nu e adaptată decât la excesele imaginarului; detaşează omul de satisfacţiile sale imediate pentru a-l supune unor legi ale interesului care îl împiedică să audă vocile dorinţei. Mediul începe acolo unde natura începe să moară în om. Oare nu astfel arăta Rousseau natura sfârşindu-se şi mediul uman instaurându-se în catastrofa cosmică a continentelor scufundate? 44 Mediul nu este pozitivitatea naturii aşa cum e ea oferită fiinţei vii; e, dimpotrivă, această negativitate prin care natura în plenitudinea sa îi este retrasă fiinţei vii; şi în această retragere, în această normatură, ceva i se substituie naturii, ceva care e plenitudine a artificiului, lume iluzorie în care se anunţă antiphysis-ul.

Or, tocmai aici capătă cu-adevărat amploare posibilitatea nebuniei. Secolul al XVII-lea o descoperă în pierderea adevărului: posibilitate total negativă, în care era în discuţie doar această facultate de trezire şi de atenţie în om care nu ţine de natură, ci de libertate. Sfârşitul secolului al XVIII-lea începe să identifice posibilitatea nebuniei cu constituirea unui mediu: nebunia este natura pierdută, sensibilul

derutat, rătăcirea dorinţei, timpul deposedat de dimensiunile sale; este imediateţea pierdută în infinitul medierilor. Faţă de aceasta, natura, dimpotrivă, este nebunie abolită, fericita întoarcere a existenţei la cel mai apropiat adevăr al ei: „Veniţi, femei iubitoare şi senzuale, scrie Beauchesne, fugiţi de-acum înainte de pericolele falselor plăceri, al pasiunilor tumultuoase, ale inacţiunii şi moliciunii; urmaţi-vă tinerii soţi la ţară, în călătorii; provocaţi-i la o cursă prin iarba moale şi presărată cu flori; reveniţi la Paris ca să daţi prietenelor voastre exemplul exerciţiilor şi al muncilor potrivite sexului vostru; iubiţi-vă şi mai ales creşteţi-vă copiii; veţi vedea în ce măsură această plăcere este deasupra celorlalte şi că natura v-a hărăzit fericirii; atâta timp cât viaţa vă va fi curată, veţi îmbătrâni încet”. 45

Mediul joacă deci un rol aproape simetric şi opus celui pe care-l juca altă dată animalitatea. Exista cândva, în prezenţa mocnită a bestiei, punctul prin care nebunia, în turbarea sa, putea să năvălească în om; punctul cel mai profund, punctul ultim al existenţei naturale era în acelaşi timp punctul de exaltare al contranaturii – natura umană fiind prin sine, şi nemijlocit, propria sa contranatură. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, în schimb, liniştea animalităţii aparţine în întregime fericirii naturii; iar omul se deschide spre posibilitatea contranaturii şi se expune de la sine pericolului nebuniei tocmai sustrăgându-se vieţii nemijlocite a animalului, în momentul în care se formează un mediu. Animalul nu poate fi nebun, sau cel puţin nu animalitatea din el e purtătoarea nebuniei.46 Nu trebuie deci să ne mirăm că primitivii sunt oamenii cel mai puţin predispuşi la

nebunie: „Ordinul lucrătorilor agricoli e superior în această privinţă acelei părţi a populaţiei care furnizează meşteşugari; dar din nefericire e inferior faţă de ce era altă dată, în vreme când nu era decât agricultor, aşa cum mai sunt încă unele populaţii de sălbatici care nu cunosc aproape nicio boală şi nu mor decât în accidente şi de bătrâneţe”. Se citează încă, la începutul secolului al XIX-lea, afirmaţia americanului Rush, care „n-a putut găsi printre indieni niciun exemplu de demenţă şi n-a întâlnit printre ei decât câţiva maniaci şi melancolici” 47, sau aceea a lui Humboldt, care nu auzise niciodată „nici măcar de un singur alienat printre indienii sălbatici din America meridională ™ 405406. Nebunia a devenit posibilă prin tot ceea ce mediul a putut reprima în om ca existenţă animală”.

De atunci, nebunia se vede legată de o anumită formă a devenirii în om. Atâta vreme cât era resimţită ca ameninţare cosmică sau iminenţă animală, ea moţăia în jurul omului sau în nopţile inimii sale, înzestrată cu o perpetuă şi imobilă prezenţă; ciclurile sale nu erau decât o revenire, ţâşnirile sale – simple reapariţii. Acum nebunia are un punct de plecare temporal – chiar dacă nu trebuie s-o înţelegem decât

---

4054 6 Nebunia animalelor este concepută fie ca un efect al dresajului și al unei vieți în societate (melancolia câinilor rămași fără stăpân), fie ca leziune a unei facultăți superioare aproape omenești (cf. „Observation d'un chien imbécile par absence totale de sensorium commune", în Gazette de médecine, vol. III, nr. 13, miercuri 10 februarie 1762, pp. 89-92).

47 Rush, Medical Inquiries, I, p. 19.

48 Citat în Spurzheim, Observations sur la folie, p. 183.

406I or a sporit pasiunile; pasiunile au cerut excese; și unele și altele au introdus

într-un sens mitic: ea urmează un vector linear, care indică o creştere nedefinită. Pe măsură ce mediul constituit în jurul omului şi de către om devine mai dens şi mai opac, riscurile nebuniei cresc. Timpul după care se repartizează devine un timp deschis, un timp al multiplicării şi al creşterii. Nebunia devine atunci cealaltă faţă a progresului: multiplicând medierile, civilizaţia îi oferă neîncetat omului noi şanse să se alieneze. Matthey nu face decât să rezume sentimentul general al oamenilor secolului al XVIII-lea, care scrie în epoca Restauraţiei: „Cele mai profunde necazuri ale omului social şi numeroasele sale plăceri, sublimele lui gânduri şi abrutizarea sa se nasc din însăşi excelenţa naturii sale, din perfectibilitatea sa şi din dezvoltarea excesiv a facultăţilor sale fizice şi morale. Multitudinea nevoilor sale, a dorinţelor, a pasiunilor sale – iată rezultatul civilizaţiei, sursă de vicii şi de virtuţi, de rău şi de bine. Chiar din mijlocul deliciilor şi al opulenţei oraşelor se ridică gemetele mizeriei, strigătele de disperare şi de furie. Bicêtre, Bedlam atestă acest adevăr.”[407] Fără îndoială, această dialectică simplă a binelui şi a răului, a progresului şi a decăderii, a raţiunii şi a neraţiunii îi este foarte familiară secolului al XVIII-lea. Dar importanţa ei a fost decisivă în istoria nebuniei: a răsturnat perspectiva temporală în care era percepută de obicei nebunia; a plasat-o în curgerea nedefinită a unui timp a cărui origine era fixă şi al cărui scop era tot mai retras; a deschis nebunia către o durată ireversibilă, spărgându-i ciclurile cosmice şi smulgând-o de sub fascinaţia vinii

407 Matthey, Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit, p. 67.

trecute; ea prevedea invadarea lumii de către nebunie; nu sub forma apocaliptică a triumfului Smintitului, ca în secolul al XV-lea, ci sub forma continuă, pernicioasă, progresivă, niciodată fixată în vreo figură terminală, întinerind chiar prin îmbătrânirea lumii. Se inventa, încă înainte de Revoluţie, una dintre marile obsesii ale secolului al XIX-lea şi i se dădea deja un nume; i se spunea „degenerare”.

Ideea fiilor care nu mai au valoarea taţilor şi nostalgia unei înţelepciuni antice ale cărei secrete se pierd în nebunia contemporanilor reprezintă, evident, una dintre temele cele mai tradiţionale ale culturii greco-latine. Dar e vorba şi în acest caz de o idee morală care nu are decât un suport critic: nu e o percepţie, ci un refuz al istoriei. În secolul al XVIII-lea, dimpotrivă, această durată vidă a decăderii începe să primească un conţinut concret: degenerarea nu se mai produce urmând panta unui abandon moral, ci prin supunerea faţă de liniile de forţă ale unui mediu uman sau faţă de legile unei ereditǎţi fizice. Omul nu mai degenerează deci pentru că a uitat timpul, luat ca memorie a imemorialului; ci pentru că, dimpotrivă, în el timpul se îngreunează, devine mai apăsător şi mai prezent, ca un fel de memorie materială a corpurilor, care însumează trecutul şi desprinde existenţa de imediateţea sa naturală: „Copiii resimt bolile părinţilor; strămoşii noştri au început să se îndepărteze puţin de genul de viaţă cel mai sănătos; bunicii noştri s-au născut ceva mai firavi, au fost crescuţi mai fără vlagă, au avut copii încă şi mai firavi decât ei, iar noi, a patra generaţie, nu mai cunoaştem forţa şi sănătatea octogenarilor decât din auzite. „1 În

definiţia pe care Tissot o dă astfel „degenerării” există puţine lucruri din ceea ce secolul al XIX-lea va desemna prin „degenerescenţă”; ea nu comportă niciun caracter de specie; nicio tendinţă de întoarcere fatală la formele rudimentare ale vieţii şi ale organizării52; individului regenerator încă nu-i este acordată nicio şansă53. Şi totuşi Morel, în *Trăite de la Dégénérescence*, va porni de la învăţătura pe care i-a transmis-o secolul al XVIII-lea; pentru el, ca şi pentru Tissot, omul degenerează pornind de la un tip primitiv54; şi aceasta nu sub efectul unei degradări spontane, al unei greutăţi proprii materiei vii, ci cu mult mai probabil sub „influenţa instituţiilor sociale în dezacord cu natura”, sau, mai mult, ca urmare a unei „depravări a naturii morale” 55. De la Tissot la Morel se repetă o aceeaşi lecţie, care împrumută mediului uman o putere de alienare în care nu trebuie să vedem altceva decât memoria a tot ceea ce, în el, mijloceşte natura. Natura şi toate puterile sale pe care epocile le multiplică nu rezidă în omul însuşi, ci în mediul său. Ne aflăm exact în punctul în care încă mai sunt confundate o temă filosofică a hegelianismului (alienarea este în mişcarea medierilor) cu tema biologică pe care a formulat-o Bichat când a spus că „tot ceea ce înconjoară fiinţele vii tinde să le distrugă”.

51 „Causes physiques et morales des maladies de nerfs” (*Gazette salutaire*, 6 octombrie 1768, nr. 40).

52 „Materia vie coboară treptat de la tipul ei elevat la tipuri inferioare, dintre care ultimul este revenirea la starea anorganică” (Bœkel, articolul „Dégénérescence” din *Dictionnaire* de Jaccoud).

53 „Vor exista totdeauna indivizi care se vor fi

sustras modificării ereditare şi, servindu-se exclusiv de aceştia pentru perpetuarea speciei, ea va urma din nou curentul fatal" (Prosper Lucas, *Traité physiologique et philosophique de l'hérédité naturelle*, Paris, 1847).

54 „Existenţa unui tip primitiv pe care spiritul uman se complace să-l constituie în gândirea sa drept capodopera şi rezumatul creaţiei este un fapt atât de conform credinţelor noastre, încât ideea unei degenerescenţe a naturii noastre este inseparabilă de ideea unei devieri a acestui tip primitiv care închidea în el însuşi elementele continuităţii speciei" (Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris, 1857, pp. 1 – 2).

55 Cf. Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris, 1857, pp. 50 şi urm., tabloul luptei între individ şi „natura factice pe care i-o impune condiţia socială în care îşi petrece existenţa".

Moartea individului se află în exteriorul lui, ca şi nebunia, ca şi alienarea sa; omul îşi pierde adevărul în exterioritate, în apăsătoarea memorie a lucrurilor. Şi cum poate fi regăsit dacă nu într-o altă memorie? Memorie care n-ar putea fi decât reconcilierea în interioritatea cunoaşterii sau cufundarea totală şi ruptura spre absolut a timpului, spre tinereţea imediată a barbariei: „Fie o conduită raţională la care nu putem spera, fie câteva secole de barbarie pe care nu îndrăznim nici măcar să le dorim". 56

Prin această reflecţie asupra nebuniei57 şi prin această elaborare încă obscură a conceptului de mediu, secolul al XVIII-lea anticipează în mod straniu

ceea ce aveau să devină, în epoca următoare, temele directoare ale reflecţiei asupra omului; şi propunea, într-o lumină indecisă, la graniţa între medicină şi filosofie, între psihologie şi istorie, cu o naivitate ale cărei echivocuri n-au ajuns să fie risipite de toată neliniştea secolului al XIX-lea şi a secolului nostru, un foarte rudimentar concept de alienare, care permite definirea mediului uman ca negativitate a omului, permiţând să se recunoască în el un *a priori* concret al oricărei nebunii posibile. Nebunia este astfel găzduită cel mai aproape şi cel mai departe de om: chiar aici unde locuieşte el, dar şi acolo unde se pierde, în această ciudată patrie în care reşedinţa îi este deopotrivă ceea ce îl aboleşte, plenitudinea desăvârşită a adevărului său şi neîncetata lucrare a nonfiinţei sale.

*

Atunci nebunia intră într-un nou ciclu. Ea e detaşată acum de neraţiune, care va rămâne multă vreme, ca strictă experienţă poetică sau filosofică repetată de la Sade la Hölderlin, Nerval şi Nietzsche, pura cufundare într-un limbaj care aboleşte istoria şi face să sclipească, la suprafaţa cea mai precară a sensibilului, iminenţa unui adevăr imemorial. Pentru secolul al XIX-lea, nebunia va avea un sens cu totul diferit: va fi, prin natura sa, şi în tot ceea ce o opune naturii, foarte aproape de istorie.

Avem prea uşor impresia că viziunea pozitivistă a nebuniei este fiziologică, naturalistă şi antiistorică58, şi că a fost nevoie de psihanaliză, de sociologie şi nici mai mult nici mai puţin decât de „psihologia culturilor” pentru a aduce la lumină legătura pe care patologia istoriei putea s-o aibă în secret cu istoria. De

fapt, era un lucru bine stabilit la sfârşitul secolului al XVIII-lea: nebunia era, încă din această epocă, înscrisă în destinul temporal al omului; era chiar consecinţa şi preţul ce trebuia plătit pentru că omul, spre deosebire de animal, avea o istorie. Cel care a scris, într-o extraordinară ambiguitate de sens, că „istoria nebuniei este contrapartida istoriei raţiunii" nu-l citise nici pe Janet, nici pe Freud, nici pe Brunschvicg; era un contemporan al lui Claude Bernard şi propunea ca ecuaţie evidentă: „La aşa vremuri, aşa gen de nebunie a spiritului". 59 Nicio epocă nu va avea o conştiinţă mai acută a acestei relativităţi istorice a nebuniei ca primii ani ai secolului al XIX-lea: „Câte puncte de contact – spunea Pinel – are în această privinţă medicina cu istoria speciei umane! [408]O şi se felicita că a avut ocazia să studieze maladiile spiritului într-o perioadă atât de favorabilă ca Revoluţia, epocă propice acestor „pasiuni vehemente" care constituie „originea cea mai obişnuită a alienării"; pentru a-i observa efectele, „ce epocă e mai favorabilă decât furtunile unei revoluţii mereu dispuse să exalte în cel mai înalt grad pasiunile umane sau mai curând mania sub toate formele sale „1. Multă vreme medicina franceză va căuta urmele lui '93 în generaţiile următoare, ca şi cum violenţele istoriei şi nebunia ei s-ar fi sedimentat în timpul tăcut al eredităţii: „Nu e nicio îndoială că în timpul

---

4085 9 Michea, articolul „Démonomanie" din Dictionnaire de Jaccoud, vol. XI, p. 125.

60 Pinel, Traité médico-philosophique, Introducere, p. XXII.

61 Ibid., p. XXX.

62 Esquirol, Des maladies mentales, vol. II, p. 302.

Revoluţiei Teroarea le-a fost funestă câtorva indivizi, şi încă de la sânul mamei… Indivizii pe care această cauză i-a predispus la nebunie aparţin provinciilor care au fost mai multă vreme pradă ororilor războiului”. 62 Noţiunea de nebunie, aşa cum există ea în secolul al XIX-lea, s-a format în interiorul unei conştiinţe istorice, şi asta în două moduri: mai întâi pentru că nebunia, în acceleraţia sa constantă, formează un fel de derivat al istoriei; şi apoi pentru că formele sale sunt determinate chiar de figurile devenirii. Dependentă de timp şi esenţială pentru temporalitatea omului – aşa ne apare nebunia, cum era ea recunoscută sau măcar resimţită atunci, în fond cu mult mai profund istorică decât este astăzi pentru noi.

Totuşi, această relaţie cu istoria va fi repede uitată: Freud, cu eforturi, şi într-o manieră care nu e, poate, radicală, va fi constrânsă să o elibereze de evoluţionism. Şi asta pentru că de-a lungul secolului al XIX-lea ea basculase către o concepţie deopotrivă socială şi morală prin care s-a văzut în întregime trădată. Nebunia nu va mai fi percepută ca o contrapartidă a istoriei, ci ca revers al societăţii. Chiar în opera lui Morel se observă în modul cel mai clar această răsturnare a analizei istorice în critică socială, care alungă nebunia din mişcarea istoriei pentru a face din ea un obstacol în calea dezvoltării fericite şi a promisiunilor de reconciliere. Mizeria formează pentru Morel – în timp ce în secolul al XVIII-lea era bogăţie, progres – mediul cel mai favorabil pentru propagarea nebuniei: „profesiuni periculoase sau insalubre, locuinţe în centre prea populate sau nesănătoase, diverse intoxicaţii; „dacă adăugăm acum

la aceste condiţii generale proaste influenţa profund demoralizatoare pe care o exercită mizeria, lipsa instruirii, lipsa de prevedere, abuzul de băuturi alcoolice şi excesele venerice, insuficienţa hranei, vom avea o idee despre circumstanţele complexe care tind să modifice într-o manieră nefavorabilă temperamentul clasei sărace" 63. Astfel nebunia evită ceea ce poate fi istorie în devenirea umană, pentru a căpăta sens într-o morală socială: ea devine stigmatul unei clase care a abandonat formele eticii burgheze; şi chiar în momentul în care conceptul filosofic de alienare dobândeşte o semnificaţie istorică prin analiza economică a muncii, conceptul medical şi psihologic de alienare se eliberează total de istorie pentru a deveni critică morală în numele mântuirii compromise a speciei. Într-un cuvânt, frica de nebunie, care pentru secolul al XVIII-lea era teama de consecinţele propriei ei deveniri, se transformă puţin câte puţin în secolul al XIX-lea, ajungând să fie obsesia în faţa contradicţiilor care sunt totuşi singurele în stare să asigure menţinerea structurilor sale; nebunia a devenit paradoxala condiţie a duratei ordinii burgheze, pentru care va constitui cu toate acestea, din exterior, ameninţarea cea mai imediată. E percepută deci şi ca indispensabilă degenerescenţă – pentru că este condiţia eternităţii raţiunii burgheze –, şi ca uitare contingentă, accidentală, a principiilor moralei şi ale religiei pentru că trebuie zădărnicită, prin judecată, aparenta contradicţie imediată a unei ordini al cărei sfârşit nu poate fi prevăzut. Astfel va adormi, către jumătatea secolului al XIX-lea, acea conştiinţă istorică a nebuniei care fusese multă vreme ţinută trează în epoca „pozitivismului militant”.

Această trecere prin istorie, oricât de precară şi de uitată, nu e mai puţin decisivă pentru experienţa nebuniei aşa cum a fost ea trăită în secolul al XIX-lea. Omul instaurează acum un nou raport cu nebunia, mai nemijlocit, într-un fel, şi exterior. În experienţa clasică, comunicarea omului cu nebunia se făcea pe calea erorii, cu alte cuvinte conştiinţa nebuniei implica în mod necesar o experienţă a adevărului. Nebunia era eroarea prin excelenţă, pierderea absolută a adevărului. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, vedem cum se conturează liniile generale ale unei noi experienţe, în care omul nu pierde în nebunie adevărul, ci adevărul *său*; nu mai sunt legile lumii cele care îi scapă, ci el însuşi cel care scapă

63 Morel, loc. cit., p. 50.

legilor propriei esenţe. Tissot evocă această dezvoltare a nebuniei la sfârşitul secolului al XVIII-lea ca o uitare de către om a ceea ce constituie adevărul lui cel mai nemijlocit; oamenii au „recurs la plăceri factice dintre care unele nu sunt decât un mod de a fi ciudat, opus obişnuinţelor naturale, şi a cărui bizarerie e singurul merit; e un merit real pentru cei pe care ea îi poate sustrage penibilului sentiment al unei excitări vide, sentiment pe care niciun om nu-l poate suporta, şi care face ca tot ce-l înconjoară să-i fie scump. Aici se află, desigur, originea luxului, care nu e decât o îngrămădeală de lucruri de prisos... Aceasta e starea ipohondrului, pe care numai un mare număr de leacuri îl poate mulţumi, şi nici aşa nu e mai fericit” 64. În nebunie, omul e separat de adevărul său şi exilat în prezenţa imediată a unui anturaj în care se pierde pe sine. Omul clasic pierde *adevărul* pentru că era împins spre această existenţă imediată în care

animalitatea sa bântuia în vreme ce apărea decăderea primitivă care îl arăta vinovat încă de la origine. Acum, când se vorbeşte despre un om nebun, e desemnat cel care a părăsit terenul adevărului său imediat şi care s-a pierdut pe sine.

64 *Essai sur les maladies les gens du monde*, pp. 11 – 12.

Capitolul II *NOUA ÎMPĂRŢIRE*

De-a lungul secolului al XVIII-lea, s-a mişcat ceva în privinţa nebuniei. A existat această frică, mai întâi, care pare să alăture neraţiunea vechilor obsesii şi să-i restituie o prezenţă pe care internarea reuşise – sau aproape reuşise – s-o evite. Dar mai mult: chiar acolo unde nebunia fusese pusă în stare de repaus, în spaţiul omogen al neraţiunii, se desăvârşeşte lent un proces, foarte obscur, abia formulat, din care percepem doar efectele de suprafaţă; un acces puternic face să reapară nebunia, care tinde astfel să se izoleze şi să se definească prin ea însăşi. Noua frică a secolului al XVIII-lea se dovedeşte a nu fi obsesie zadarnică: nebunia e pe cale să se manifeste din nou, într-o prezenţă confuză, dar care repune în discuţie abstracţiunea internării.

*

Ideea că nebunia sporeşte nu încetează să fie repetată. E greu de stabilit cu certitudine dacă numărul nebunilor a crescut realmente de-a lungul secolului al XVIII-lea, adică într-o proporţie mai mare decât ansamblul populaţiei. Acest număr nu e perceptibil pentru noi decât pornind de la cifrele internării, care nu sunt neapărat reprezentative: pentru că motivaţia internării rămâne adesea obscură şi totodată pentru că e tot mai mare numărul celor

recunoscuţi ca nebuni, dar la a căror internare se renunţă. Câteva date numerice sunt totuşi sigure.

Luând lucrurile într-o manieră globală şi comparând cifrele de la sfârşitul secolului al XVII-lea cu cele de la începutul Revoluţiei, recunoaştem o creştere masivă. La Salpêtrière erau 3 059 de persoane în 1690; o sută de ani mai târziu, numărul lor e mai mult decât dublu, 6 704, după recensământul făcut de La Rochefoucauld-Liancourt în vederea raportului către Comitetul pentru cerşetorie? Pentru Bicêtre, proporţiile sunt aceleaşi: ceva mai puţin de 2000 de internaţi în secolul al XVII-lea, în momentul Revoluţiei, 3 874.2 Pentru unele aşezăminte religioase, creşterea

1 La Rochefoucauld-Liancourt, „Rapport au Comité de mendicité”, în *Proces-verbaux de l’Assemblée nationale*, vol. XLIV, p. 85.

2 *Ibid.*, p. 38. Totuşi în *Gazette nationale* din 21 decembrie 1789, nr. 121, se dă cifra de 4 094. Aceste variaţii se datorează adesea faptului că sunt incluşi sau e şi mai considerabilă; când Fraţii Saint-Jean de Dieu deschid casa de internare de la Charité, la Senlis, în 1665, sunt prevăzute 4 locuri; în 1780 sunt 91, dintre care 67 sunt efectiv ocupate[409][410]; la Château-Thierry, mai întâi câteva locuri, în 1783, 30 de pensionari. Dar pentru a dezvălui adevărata lor semnificaţie, aceste cifre trebuie urmărite în toată

409n u angajații, dintre care mulți sunt în același timp internați (la Bicêtre, în 1789, 435 de internați erau folosiți la treburi mărunte și trecuți ca atare în registre).

410 Pentru că aceste sectoare sunt cele rezervate femeilor căzute în mintea copiilor, celor slabe de minte, nebunelor cu accese periodice și nebunelor violente.

curba evoluţiei lor. Trebuie ţinut cont de întreaga perioadă de instalare, de punere la punct a casei de internare, care se întinde cam de la 1680 la 1720, şi în timpul căreia creşterea e foarte rapidă, mult mai mare decât creşterea populaţiei. Dar dacă se consideră numai cei şaptezeci de ani care precedă Revoluţia, cifrele devin surprinzător de stabile, ceea ce e cu atât mai paradoxal cu cât curba dezvoltării demografice se accelerează într-o manieră sensibilă în aceeaşi perioadă. Se pare chiar că numărul internărilor atinge treptat un maximum care se situează în jurul anului 1770, apoi descreşte în anii premergători Revoluţiei. 4 052 de internaţi la Bicêtre la 1 ianuarie 1770; 4 277 la 1 ianuarie 1772, 3 938 în 1774; 3 668 în 1776, şi când economul Tristan opreşte inventarul, la data de 9 aprilie 1779, nu mai sunt decât 3 518.5 La Saint-Lazare, unde se puteau număra 62 de pensionari în 1733, 72 în 1736, este atins un maximum în 1776, cu 77 de persoane; dar la 29 octombrie 1788 mai sunt doar 40. Château-Thierry nu mai numără decât 25 de pensionari în ajunul Revoluţiei.

Aceste fluctuaţii sunt suficiente pentru a arăta că regimul internării nu urmează fidel curba demografică. Aceasta pentru că, în mod şi gur, au intervenit alte influenţe: mizeria, rigoarea represiunii, în ultimii ani ai domniei Lui Ludovic al XV-lea, au umflat cifrele; în schimb, o anumită relansare economică, războiul din America, restricţiile aduse de Breteuil ordinelor regale şi practicilor internării au diminuat toată această populaţie azilară.

În măsura în care o putem determina fără prea multe riscuri de a greşi, se pare că cifra nebunilor urmează o curbă destul de specială: nici aceea a

demografiei, şi nici aceea a internărilor. În primii ani ai aşezământului de la Salpêtrière, dacă facem totalul femeilor închise în sectoarele Madeleine, Saint-Leveze, Saint-Hilaire, Sainte-Catherine, Sainte-Elizabeth, ca şi în celule, obţinem cifra de 479 de persoane, despre care putem spune, în mare, că sunt considerate ca alienate.6

Când Tenon îşi face ancheta în 1787, găseşte 600 de nebune, iar La Rochefoucauld-Liancourt, 550. Mişcarea e cam de acelaşi ordin la Bicêtre; în 1726, sunt 132 de „nebuni, violenţi, săraci cu duhul”; în 1789, se găsesc 187 de bărbaţi închişi la Saint-Prix, care e sectorul rezervat nebunilor.[411] Şi numărul maxim e atins în 1788: 110 intrări de smintiţi în 1784, 127 în 1786, 151 în 1788, apoi pentru anii care urmează 132, 103, 92. Avem deci o creştere destul de lentă a numărului de nebuni – cel puţin al internaţilor recunoscuţi şi etichetaţi ca atare – de-a lungul secolului al XVIII-lea, o trecere prin punctul maxim către anii 1785 – 1788, apoi o scădere bruscă imediat ce începe Revoluţia.

Dezvoltarea acestei curbe e destul de stranie. Nu numai că nu urmează cu exactitate evoluţia internărilor, nici creşterea populaţiei, dar, mai mult, nu pare deloc să răspundă rapidei creşteri a spaimei pe care au suscitat-o în secolul al XVIII-lea toate formele de nebunie şi de neraţiune. Fără îndoială, aceste cifre nu trebuie luate ca nişte date izolate; conştiinţa creşterii nebuniei nu era, probabil, legată de intensitatea măsurilor de internare, ci depindea mai curând de numărul nebunilor care nu erau închişi

411 Gazette nationale, 21 decembrie 1789, nr. 121.

şi pe care un amestec de solicitudine şi de neglijenţă îi lăsa să circule liber: descoperirea aburilor, a bolilor de nervi, importanţa pe care o capătă afecţiunile isterice şi ipohondrice au făcut mai mult pentru această frică decât internarea însăşi. Dar ceea ce a dat probabil acest stil particular curbei de evoluţie a internării nebunilor este intervenţia unui fapt nou, care explică relativa stagnare a cifrelor când o comparăm cu rapida explozie a fricii care îi e contemporană. Ceea ce a contat în aceste cifre şi a diminuat, păstrând proporţiile, numărul nebunilor închişi în vechile aziluri, a fost deschiderea, la jumătatea secolului al XVIII-lea, a unei întregi serii de case destinate să-i primească exclusiv pe smintiţi.

Fenomen aproape la fel de brusc ca marea închidere din secolul al XVII-lea, dar care, mai mult decât aceasta, a trecut neobservat. Semnificaţia sa este totuşi esenţială. Încă din 1695 se deschisese la Aix un spital pentru smintiţi, cu condiţia să fie violenţi şi periculoşi, ceea ce arată destul de bine caracterul încă pur represiv al acestei instituţii.8 Dar în secolul al XVIII-lea internarea în case rezervate strict nebunilor începe să se practice în mod regulat. Fraţii de la Picpus au o asemenea casă la „Fontaine, în ţinutul Lyon”, observantinii la Manosque, Fiicele Providenţei la Saumur.[412] La Paris, s-au deschis vreo douăzeci de case particulare, aproape toate în a doua jumătate a secolului; unele sunt destul de importante, cum ar fi faimoasa pensiune Belhomme care poate primi 33 de persoane, tot atât cât casa Bouquelon;

---

412 9 Cf. Tenon, Papiers sur les hôpitaux, II, f. 228-229.

10 Cf. lista completă în Anexă.

pensiunea Sainte-Colombe primeşte 28 de persoane, pensiunea Largnel 29; pensiunile Douai şi du Guerrois aproape douăzeci”. Petites-Maisons tinde să devină, prin excelenţă, spital pentru nebuni; se întâmplă adesea ca Bicêtre sau Salpêtrière să încerce să se debaraseze de ei, argumentând că Petites-Maisons e un loc care li se potriveşte mai bine. n Acesta este un aspect aproape în întregime nou în raport cu secolul al XVII-lea. Un număr considerabil de nebuni care, în urmă cu cincizeci de ani, ar fi fost închişi în marile case de internare, găsesc acum un loc de azil care chiar le aparţine. Iată cum se poate explica în parte de ce numărul lor a crescut într-o proporţie atât de slabă, dacă e să judecăm doar după aşezămintele în care se găseau deja în secolul al XVII-lea. Dar, mai mult decât prin incidenţele sale calitative, fenomenul e important prin semnificaţiile noi pe care le comportă.

De fapt, îl putem observa în întreaga Europă. Brusc, reîncepe să fie practicată vechea internare a nebunilor care se cunoştea încă din vremea Renaşterii; în 1728, de exemplu, veche Dollhaus din Frankfurt e repusă în funcţiune”. Pe de altă parte, apar în Germania numeroase case private; lângă

---

11 Economul de la Bicêtre îi scrie lui Joly de Fleury, la 1 aprilie 1746, în legătură cu un imbecil: „Câtă vreme va fi în această stare, nu putem spera că își va recăpăta vreodată mințile, dimpotrivă, o asemenea mizerie (cea de la Bicê- tre) e mai curând capabilă să-i accentueze imbecilitatea și să o facă incurabilă; la Petites-Maisons, fiind mai bine găzduit, culcat și hrănit, ar avea mai multe speranțe" (B.N., col. „Joly de Fleury", 1238, f. 60).

12 Laehr, Gedenktage den Psychiatrie, p. 344.

13 Cf. Sérieux, „Notice historique sur le développement de l'assistance des aliénés en Allemagne", Archives de neurologie (noiembrie 1895), vol. II, pp. 353 și urm.

Bremen, la Rockwinckel, se deschide în 1764 un pension ţinut de un olandez; apoi se înfiinţează, în 1784, Irrenhaus din Brieg, în Schleswig, care poate găzdui 50 de alienaţi; în 1791 este creat Irrenanstalt St. Georg din Bayreuth. Acolo unde nu se construiesc spitale separate pentru nebuni, li se amenajează un loc special în cele care există; la Würzburg, principele-episcop de Schönborn decretează în mai 1743 că pacienţii *delirantes et simul furiosi* [nebuni şi totodată furioşi] vor fi internaţi într-un sector special al spitalului Julius, în timp ce *placidi delirantes* et non furiosi [nebunii liniştiţi şi nu furioşi] vor rămâne în casele de internare ale districtelor”. La Viena se deschide una dintre casele de nebuni cele mai importante din Europa; poate adăposti 129 de persoane.[413] În Anglia, apar succesiv Manchester, apoi Liverpool Lunatic Hospital, în timp ce se deschide Lunatic Ward of Guy’s Hospital™, apoi în 1777 faimosul spital din York, împotriva căruia Tuke şi quakerii săi vor intra în campanie, nu pentru că reprezenta rămăşiţa unui trecut care se dorea uitat, ci dimpotrivă, în măsura în care, fiind o creaţie recentă, el manifesta mai bine ca oricare altul o anumită conştiinţă a nebuniei şi statutul care i se dădea. Dar dintre toate aceste creaţii, cea mai importantă este evident St. Luke Hospital. Începuse să fie reconstruit în 1782, şi era prevăzut pentru 220 de persoane; când l-a vizitat Tenon, cinci ani mai târziu, încă nu era terminat; adăpostea 130 de alienaţi; „pentru a fi primit aici, trebuie să fi sărac, vizibil maniac, trebuie ca maladia să nu dateze de mai mult de un an şi să nu

413 Laehr, loc. cit., p. 115.

fi fost tratat într-un alt spital de nebuni. Nu se admit nici imbecili, nici bolnavi de o maladie convulsivă, nici venerici, nici ramoliţi, nici femei însărcinate, nici bolnavi de variolă”. Dacă se declară vreuna dintre aceste maladii, pacientul este imediat dat afară.[414][415]

Suntem tentaţi să apropiem aceste creaţii noi de tot ansamblul de teorii reformatoare care vor conduce, prin Tuke, Pinel şi Reil, la constituirea marilor aziluri ale secolului al XIX-lea. De fapt, un foarte simplu motiv de cronologie ne împiedică să înscriem aceste creaţii ale secolului al XVIII-lea în mişcarea de reformă. Principalele texte care cer pentru nebuni un statut medical sau măcar un tratament mai bun nu precedă decât cu foarte puţin Revoluţia: instrucţiunea lui Doublet şi Colombier datează abia din 1785; Tenon redactează proiectul unui spital pentru bolnavii mintali în 1787. Alunecarea în instituţii a anticipat cu mult întregul efort teoretic de a-i considera pe nebunii internaţi drept bolnavi ce necesită îngrijiri. De altfel, noile spitale pe cale să se deschidă nu sunt deloc diferite, în structura lor, de cele care le-au precedat cu un secol. Condiţiile juridice ale internării nu s-au schimbat; şi, fiind special destinate smintiţilor, spitalele noi nu mai lasă deloc spaţiu medicinei. St. Luke nu este „un progres” faţă de Bethleem; durata „tratamentului” este fixată prin statute la un an; dacă după acest termen nu se obţine niciun rezultat satisfăcător, subiecţii sunt daţi afară; dar chiar şi acest tratament rămâne dintre cele mai vagi: „Se tratează după indicaţiile care se dau şi

414 Tenon, „Journal d'Observations sur les principaux hôpitaux et prisons d'Angleterre", Papiers sur les hôpitaux, III, f. 11-16.
415 Ibidem.

care par cel mai uşor de urmat. Se reiau evacuările suprimate anterior, se are grijă ca pântecele să fie liber. Când sunt bolnavi, alienaţii sunt trecuţi la infirmerie”. 17 Celelalte case pe care tocmai le-am citat nu sunt mai medicale decât St. Luke[416]; îndeosebi, niciuna din cele 20 de pensiuni private care există la Paris nu admite prezenţa ori măcar vizitele unui doctor.

Esenţialul mişcării care e în curs de a se desăvârşi în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea nu constă deci în reforma instituţiilor sau în reînnoirea spiritului lor, ci în această alunecare spontană care determină şi izolează aziluri special destinate nebunilor. Nebunia n-a rupt cercul internării, ci se deplasează şi îşi ia treptat distanţele. S-ar spune că e o nouă excludere în interiorul celei vechi, ca şi cum ar fi fost necesar acest nou exil pentru ca nebunia să-şi găsească în sfârşit starea şi să poată fi egală cu sine. Nebunia şi-a găsit o patrie care îi e proprie: decalaj abia perceptibil, până într-atât internarea rămâne fidelă stilului vechi, dar care arată că e pe cale să se petreacă ceva esenţial, care izolează nebunia şi începe să o facă autonomă în raport cu neraţiunea în care se găsea în mod confuz amestecată.

Care este natura acestei stări, alta şi totuşi mereu aceeaşi? Cum a putut ajunge nebunia atât de decalată, în aşa fel încât se află acum în echilibru

416 O excepție, totuși; dar ea indică de la sine caracterul experimental. Ducele de Braunschweig publică în 1749 o ordonanță în care se spune: „Există exemple care arată că prin intervenția medicinei și prin alte măsuri utile s-a ajuns la vindecarea alienaților." Un medic va trebui deci să viziteze de două ori pe săptămână nebunii care se găsesc în spitalele orașului și va primi o gratifica- ție de 5 taleri pentru fiecare vindecare (Sérieux, loc. cit.).

instabil între *mediul* neraţiunii omogene şi acest *loc* nou în care devine echivalentul ei înseşi? Această mişcare nu e desigur străină de înnoirea fricii, care îi e contemporană. Dar ar fi cu totul arbitrar să vrem să determinăm aici care e cauza şi care efectul. Oare nebunii sunt mutaţi, şi se are grijă să fie izolaţi, pentru că lumea începe să se teamă de ei? Sau, dimpotrivă, încep să fie temuţi pentru că dobândesc o figură independentă şi ocupă un loc autonom? Altfel spus, cea care autorizează reapariţia unor *Narrtürmer* şi un fel de nouă plecare a *Corabiei nebunilor* este resurecţia vechilor fobii conservate, în ciuda internării, în memoria Occidentului, sau se poate recunoaşte deja aici naşterea unor noi structuri şi silueta marilor aziluri din secolul al XIX-lea?

Punând problema astfel, în termeni de cauzalitate, riscăm fără îndoială s-o falsificăm. Ceea ce deplasează în mod lent nebunia de-a lungul secolului al XVIII-lea nu e, la drept vorbind, nici ceea ce rămâne, nici ceea ce urmează să vină, ci şi una şi alta, într-o experienţă care îşi constituie un trecut şi îşi proiectează viitorul. Ceea ce contează pentru a înţelege aceste raporturi temporale şi a le scădea prestigiul este să ştim cum era *percepută* nebunia în acea epocă, înaintea oricărei conştientizări, a oricărei formulări a ştiinţei. Frica în faţa nebuniei, izolarea spre care e antrenată desemnează împreună o regiune destul de nebuloasă în care nebunia este resimţită în mod primitiv – recunoscută înainte de a fi cunoscută – şi în care se ţese ceea ce poate fi istoric în adevărul ei mişcător.

*

Sub constrângerea internării, în secolul al XVIII-

lea neraţiunea nu încetează să se simplifice, să-şi piardă semnele particulare într-o monotonie indecisă. Puţin câte puţin, chipurile singulare sub care era internată devin mai greu descifrabile şi se confundă în aprehensiunea globală a „libertinajului”.

Sunt închişi ca „libertini” toţi cei care nu sunt consideraţi nebuni. Doar opera lui Şade, la sfârşitul secolului, şi în momentul în care lumea internării se destramă, va reuşi să desfacă această confuză unitate: pornind de la un libertinaj redus la numitorul comun al aparenţei sexuale celei mai flagrante, el va reintra în contact cu toate puterile neraţiunii, va regăsi profunzimea profanărilor, va lăsa să urce în el toate acele voci ale lumii în care e abolită natura. Dar însăşi această operă, în discursul pe care îl urmează în mod nedefinit, nu e oare manifestarea acelei esenţiale uniformităţi în care apare neraţiunea, la sfârşitul secolului al XVIII-lea? Uniformitate a variaţiilor sexuale, al căror reînceput neîncetat trebuie admis, ca într-o rugăciune mereu reînnoită, şi care servesc drept invocare îndepărtatei neraţiuni.

În timp ce neraţiunea se absoarbe astfel în nediferenţiat şi nu mai păstrează decât o obscură putere de vrajă – punct scânteietor şi indefinibil – nebunia, dimpotrivă, tinde să se precizeze, chiar în măsura în care neraţiunea se retrage şi se destramă încontinuu. Neraţiunea devine din ce în ce mai mult simplă putere de fascinare; nebunia se instalează, dimpotrivă, ca obiect de percepţie.

La 15 iulie 1721, când comisarii Parlamentului vizitează Saint-Lazare, li se semnalează prezenţa a 23 de „alienaţi”, a 4 „slabi de minte”, a unui „violent” şi unui „furios”, fără a-i număra pe cei care sunt

consideraţi „corecţionari”. Doisprezece ani mai târziu, în timpul unei vizite asemănătoare, în iulie 1733, numărul nebunilor n-a crescut în mod semnificativ; dar lumea nebuniei a proliferat în mod ciudat; să lăsăm deoparte menţiuni ca „libertinaj”, „proastă conduită”, „fără religie”, „nu vrea să meargă la slujbă”; acestea sunt figuri din ce în ce mai confuze ale neraţiunii. Rămânând doar la formele nebuniei recunoscute ca atare, se observă 12 „smintiţi”, 6 „slabi de minte”, 2 „alienaţi”, 2 „imbecili”, 1 „om căzut în mintea copiilor”, 2 „furioşi”; este vorba şi de „dereglări” (5 cazuri), de „ţicneală” (1 caz); se semnalează în sfârşit un pensionar care are „sentimente extraordinare”. Au fost de-ajuns doisprezece ani pentru ca acele trei sau patru categorii între care se repartizau cu uşurinţă smintiţii (alienare, slăbiciune a minţii, violenţă sau furie) să se dovedească insuficiente pentru a acoperi întregul domeniu al nebuniei; formele se înmulţesc, chipurile se dublează; se disting imbecilii, cei slabi de minte, bătrânii căzuţi în mintea copiilor; nu se mai face confuzie între ţicneală, dereglări şi sentimente extraordinare; apare chiar între alienaţi şi smintiţi o diferenţă care pentru noi rămâne cu totul enigmatică.

Sensibilitatea faţă de nebunie, altă dată uniformă, s-a deschis brusc, eliberând o nouă atenţie faţă de tot ceea ce se eschivase până atunci în monotonia smintelii. Nebunii nu mai sunt cei a căror diferenţă globală şi confuză faţă de ceilalţi e percepută dintr-odată; ei devin diferiţi între ei; de la unul la altul, nereuşind să ascundă, sub neraţiunea care-i învăluie, secretul unor specii paradoxale. În orice caz, intruziunea diferenţei în egalitatea nebuniei

e semnificativă; raţiunea încetează atunci să se situeze, în raport cu nerațiunea, într-o exterioritate care îi permite doar să o denunţe; începe să se introducă în ea sub această formă redusă la extrem, decisivă totuşi, care este nonasemănarea, un fel de degajare iniţială în raport cu identitatea. Privită într-o apercepţie nemijlocită, nerațiunea era pentru raţiune diferenţă absolută, dar diferenţă nivelată în ea însăşi de o identitate infinit reîncepută. Dar iată că acum încep să se ivească chipurile multiple ale diferenţei, formând un domeniu în care raţiunea se poate regăsi, se poate chiar recunoaşte. Va veni ziua când, în aceste diferenţe clasate şi analizate obiectiv, raţiunea îşi va putea însuşi domeniul cel mai vizibil al nerațiunii; multă vreme raţiunea medicală nu va stăpâni nebunia decât în analiza abstractă a acestor diferenţe”.

Această evoluţie este perfect măsurabilă, şi îi putem atribui cu exactitate un moment precis: 3 sau 4 categorii sunt izolate în registrele de la Saint-Lazare în 1721, 14 în 1728, 16 în 1733. Or, tocmai în 1733 publică Boissier de Sauvages *Nouvelles classes*, multiplicând vechea lume a maladiilor spiritului şi adăugând celor patru sau cinci specii definite în mod comun în epoca lui Willis sau a lui Boerhaave lunga serie a tuturor „bolilor mintale”. O asemenea întâlnire nu e desigur datorată hazardului; şi totuşi, între specificaţiile pe care le propune Sauvages şi categoriile indicate în registrele de la Charenton sau de la Saint-Lazare nu există practic niciun punct comun. În afară de câţiva termeni ca „demenţă” sau „imbecilitate”, niciuna dintre noile categorii ale internării nu le acoperă, fie şi aproximativ, pe acelea descrise în nosologiile secolului al XVIII-lea. Cele două

fenomene par simultane, dar de natură şi, probabil, de semnificaţii diferite: ca şi cum analiza nosologică, urmând un

19 De-a lungul unei mari părţi a secolului al XIX-lea, psihiatria azilară a constat esenţialmente într-o muncă de specificare. Cf. de exemplu inepuizabila analiză a monomaniilor.

fir conceptual sau o înlănţuire cauzală, nu ar fi vorbit decât despre şi pentru raţiune şi nu ar fi influenţat cu nimic ceea ce nebunia poate spune despre ea însăşi, odată situată în spaţiul internării.

La origine, aceste formulări sunt extrem de simple. Am văzut: trei sau patru categorii, domeniul nediferenţiat al alienării şi figurile mai precise ale furiei şi imbecilităţii; restul nu e niciodată caracterizat decât de indiciile unui pitoresc moral sau de absurditatea erorilor proferate.[417] Cât despre categoriile furiei şi imbecilităţii, se pare că, după ce au fost multă vreme pierdute în aceste caracterizări individuale, ele capătă puţin câte puţin o valoare generală, formând doi poli între care tinde să se repartizeze întregul domeniu al alienării. În 1704, de exemplu, putem citi în registrele de la Charenton o menţiune ca aceasta, în legătura cu un oarecare Claude Barbin: „Am avut impresia că e mai extravagant ca anul trecut;... totuşi, se pare că spiritul lui oscilează încă între furie şi imbecilitate. ™1 În ce

417 De exemplu, Mathurin Milan, internat la Charenton pe 31 august 1707: „Nebunia sa a fost totdeauna să se ascundă de familie, să ducă la Paris și la țară o viață secretă, să aibă procese; să împrumute cu camătă și fără rambursare; să-și plimbe sărmanul spirit pe căi necunoscute și să se creadă capabil de cele mai mari înfăptuiri" (B.N., Fonds Clairambault, 985, p. 403).

priveşte furia, sunt semnalate toate violenţele exercitate asupra celorlalţi, toate ameninţările cu moartea, şi această turbare care ajunge să se întoarcă împotriva sa însăşi: despre o anume femeie Gohart, d'Argenson notează: „Nebunia sa... merge adesea până la furie, şi... conform aparenţelor, o va împinge fie să se despartă de soţ, fie să se omoare cu prima ocazie. ™2 Imbecilitatea comportă şi ea pericole de moarte, dar sub o altă formă; imbecilul nu poate să-şi asigure existenţa, nici să răspundă de ea; este abandonat în mod pasiv morţii – care nu mai e violenţă, ci pur şi simplu incapacitate de a subzista prin sine însuşi (refuzul de a se alimenta este considerat semnul cel mai manifest al imbecilităţii). Nebunia se situează şi oscilează între aceste două puncte în care culminează. Clasificare nu există decât în raport cu această dublă urgenţă. Internarea distinge înainte de toate în nebunie pericolele de moarte pe care le comportă: moartea e cea care operează împărţirea, nu raţiunea, nici natura; tot restul e doar marea forfotă individuală a vinilor şi a defectelor.

Acesta este primul efort de organizare a lumii azilare a nebuniei, iar prestigiul ei va rămâne destul de mare până la sfârşitul secolului al XVIII-lea pentru ca Tenon să o admită încă drept integral valabilă, în măsura în care ea dictează imperativele coerciţiei: „Nebunii se împart în imbecili şi furioşi; şi unii şi ceilalţi cer o supraveghere continuă. „3

Dar, pornind de la această organizare rudimentară în care doar pericolul morţii reuşeşte să îndepărteze pitorescul individual, se vor constitui treptat noi coerenţe, permiţând puţin câte puţin ceea

ce am putea numi o *percepere azilară* a nebuniei. Apar noi calităţi, care nu mai semnalează doar pericole şi nu se supun morţii. Evident, este foarte greu de urmărit în meandrele sale ansamblul acestui proces, care nu e semnalat decât prin notiţele, întotdeauna foarte scurte, ale registrelor de internare. Dar, până şi în aceste texte, se dovedeşte că nebunia începe să vorbească un limbaj care nu se mai referă la moarte şi la viaţă, ci la ea însăşi şi la ceea ce poate ea comporta ca sens şi nonsens. Aceasta e, desigur, direcţia în care putem înţelege distincţia atât de frecventă în secolul al XVIII-lea, şi atât de neclară pentru noi, între smintiţi şi alienaţi. Până la începutul secolului, cele două concepte joacă, unul în raport cu celălalt, un rol simetric şi invers; uneori „smintiţii" îi desemnează pe bolnavii atinşi de delir în grupul general al nebunilor sau alienaţilor; alteori alienaţii îi desemnează pe cei care au pierdut orice formă şi orice urmă de raţiune printre smintiţii care, într-o manieră generală şi mai puţin precisă, au „mintea deranjată" sau „spiritul tulbure". Dar puţin câte puţin, în cursul secolului al XVIII-lea, se face o împărţire care are un sens diferit. Alienatul şi-a pierdut în întregime adevărul: el este abandonat iluziei tuturor simţurilor, nopţii lumii; fiecare dintre adevărurile sale este eroare, fiecare dintre evidenţele sale este fantasmă; el e pradă forţelor celor mai oarbe ale nebuniei: „Când căzut într-un fel de demenţă lipsită de orice raţiune şi de orice sentiment de umanitate, când agitat de o pasiune violentă care îl chinuie, el intră într-o frenezie care îl face să respire doar sângele, crima şi măcelul, iar în aceste momente de tulburare şi de agitaţie, necunoscând pe nimeni,

necunoscându-se nici pe sine, e în stare de orice. „4 Alienatul a depăşit toate limitele accesibilităţii; totul, în lumea sa, a devenit străin de ceilalţi şi de sine însuşi. În universul smintitului, dimpotrivă, există posibilitatea recunoaşterii; aici nebunia poate fi totdeauna precizată. Uneori găseşte loc în percepţie, sau cel puţin în ceea ce poate fi judecată şi credinţă într-o percepţie – „este un *smintit* cine îşi imaginează că i-a apărut Tatăl Etern şi i-a dat puterea de a propovădui penitenţa şi de a reforma lumea” 25 –, alteori se situează în aprehensiunea intelectuală a adevărului, în maniera în care acesta e recunoscut, în care e dedus şi în care se aderă la el: „El persistă mereu în astrologia judiciară şi în aceste impietăţi misterioase din care îşi făcuse un sistem de medici”. 26 Smintitul nu e ca alienatul care valorifică forţele vii ale nebuniei; el lasă neraţiunea să circule mai mult sau mai puţin secret sub speciile raţiunii; tocmai în legătură cu acest subiect, călugării de la Charenton fac următoarea remarcă: „Ceea ce credea altă dată dintr-un principiu de libertinaj sau dintr-o prejudecată criminală, el crede mai curând din extravaganţă decât din raţiune; crede că spiritele infernale îl obsedează”. Smintitul nu e în întregime străin de lumea raţiunii: el reprezintă mai degrabă raţiunea pervertită, veşnic deviată la fiecare mişcare a spiritului. Se împlineşte în el fără încetare periculosul schimb între raţiune şi neraţiune, în timp ce alienarea desemnează mai degrabă momentul rupturii. Alienatul este în întregime de partea nonsensului; smintitul în inversiunea sensului.

Fără îndoială, asemenea diferenţe au rămas destul de neclare chiar pentru cei care le foloseau, şi

nimic nu dovedeşte că ele au fost, la rigoare, urmate. Totuşi, principiile organizatorice – viaţă şi moarte, sens şi nonsens – revin destul de constant pentru ca aceste categorii să se menţină aproape în întregul secol al XVIII-lea, grupând noţiuni derivate în jurul temelor majore. „Turbatul”, de pildă, va desemna un amestec între furie şi alienare – un fel de beţie a nonsensului în formele ultime ale violenţei: Louis Guillaume de la Formassie este internat mai întâi la Bicêtre pentru că nu poate „decât să abuzeze de libertatea sa”; dar curând furia devine mai violentă şi se transformă într-un nonsens total: a devenit „turbat”; „nu o cunoaşte decât pe o bătrână, numai ea îi duce de mâncare din partea familiei lui, iar servitoarele din casă ar risca să piară din cauza loviturilor sale dacă s-ar apropia de el ™7… Încăpăţânatul”, dimpotrivă, pune tot ceea ce poate fi furios şi violenţă în slujba unei idei smintite. Un anume Roland Genny a fost dus la Bastilia şi apoi la Bicêtre pentru „viziuni care sunt din aceeaşi specie cu acelea ale iluminaţilor şi ale fanaticilor…; simpla vedere a unei feţe bisericeşti îl înfurie ™ [418]. Cât despre „spiritul tulburat”, el ar ţine mai curând de alienare şi de imbecilitate, manifestând prin blândeţe şi incapacitate dezordinea gândurilor sale; într-una din cărţile de intrare la Bicêtre, este vorba despre un fost învăţător care, „căsătorindu-se cu o prostituată, căzuse într-o mizerie atât de mare încât spiritul i se

---

4182 6 Ibid., p. 384.

27 Ibid., p. 1
28 Ibid., pp. 38-39.

tulburase complet ™ [419].

Asemenea noţiuni pot părea cu totul precare când sunt confruntate cu clasificările teoretice. Dar consistenţa lor se poate dovedi cel puţin în manieră negativă prin faptul că ele au rezistat atât de bine şi atât de mult la pătrunderea influenţei medicale. În timp ce percepţia azilară se îmbogăţeşte, medicina îi rămâne străină sau nu intervine decât într-o manieră accidentală şi aproape marginală. Abia găsim câteva notaţii medicale care rămân încă de ordinul pitorescului, ca aceasta de pildă, în legătură cu un smintit care se credea posedat de spirite: „Răul a început din lectura cărţilor care tratează despre ştiinţa cabalistică, iar instabilitatea constituţiei lui înflăcărate şi melancolice l-a accentuat puternic”; şi ceva mai departe: „Nebunia sa se manifestă din ce în ce mai des însoţită de o melancolie neagră şi de o furie periculoasă. „O Clasa medicală nu este o clasă de internare; ea poate juca cel mult un rol descriptiv sau, şi mai rar, un rol de diagnosticare, dar sub o formă întotdeauna anecdotică: „Ochii lui rătăciţi şi capul aplecat fără voie pe un umăr arată îndeajuns că vindecarea îi e cât se poate de nesigură. „1

Se poate deci reconstitui foarte parţial şi în limita informaţiilor pe care le-am putut aduna o întreagă muncă subterană care a fost paralelă cu efortul de clasificare teoretică, dar care nu-i aparţine în niciun fel. Această simultaneitate dovedeşte, de o parte şi de alta, pătrunderea raţiunii în acest domeniu al nebuniei pe care totuşi îl înlăturase prin internare. Dar pe de o parte, prin medicină, avem munca de

---

4192 9 Ibid., p. 129.

cunoaştere care tratează formele nebuniei ca tot atâtea specii naturale; de cealaltă, un efort de recunoaştere prin care nebunia e lăsată oarecum să vorbească despre ea însăşi, să facă auzite voci care, pentru prima dată în istoria Occidentului creştin, nu vor fi nici ale profeţiei, nici ale transei sau ale posesiunii, nici ale bufoneriei; voci prin care nebunia nu vorbeşte nici pentru altceva, nici pentru altcineva, ci pentru ea însăşi. În tăcerea internării, nebunia a cucerit în mod straniu un limbaj propriu.

Şi multă vreme ceea ce se numeşte în mod tradiţional „psihiatria clasică" – într-o manieră aproximativă cea care merge de la Pinel la Bleuler – va forma concepte care nu sunt în fond decât nişte compromisuri, neîncetate oscilări între aceste două domenii de experienţă pe care secolul al XIX-lea n-a ajuns să le unifice: câmpul *abstract* al unei *naturi teoretice* în care se decupează conceptele teoriei medicale; şi spaţiul *concret* al unei internări *artificial* stabilite în care nebunia începe să vorbească pentru ea însăşi. Au existat un fel de „analitică medicală" şi o „percepţie azilară" care n-au fost niciodată adecvate una la cealaltă; iar mania

30 *Ibid.*, pp. 377 şi 406.

31 *Ibid.*, p. 347. Mai trebuie să notăm că aceste observaţii nu se găsesc în registrele de la Charenton, casă ţinută de Fraţii Saint-Jean de Dieu, adică de un ordin spitalicesc care pretindea că practică medicina.

clasificatoare a psihiatrilor secolului trecut indică probabil o jenă mereu nouă în faţa acestor două surse ale experienţei psihiatrice şi imposibilitatea de a le concilia. Nu este conflictul între experienţă şi teorie, între familiaritatea cotidiană şi ştiinţa abstractă, între

foarte cunoscut şi cunoscut; este, într-o manieră mai secretă, o ruptură în experienţa nebuniei aşa cum am trăit-o, şi poate că încă o mai trăim – ruptură care separă nebunia, considerată de ştiinţa noastră maladie mintală, de ceea ce poate ea ceda din ea însăşi în spaţiul în care cultura noastră a alienat-o. Fidelă ameninţărilor cu moartea şi sensul limbajului, percepţia azilară a făcut, fără îndoială, mai mult decât toată nosografia secolului al XVIII-lea, pentru ca într-o zi să ajungem să fim atenţi la ceea ce nebunia putea să spună despre ea însăşi. O lucrare mai profund medicală decât medicina era pe cale să se înfăptuiască tocmai acolo unde medicina nu avea curs, tocmai acolo unde nebunii nu erau bolnavi.

*

De-acum, avem firul. Începând din momentul în care, din adâncul secolului al XVIII-lea, vedem nebunii împărţindu-se ca de la sine şi ocupând un loc care le aparţine numai lor, înţelegem cum au devenit posibile azilul în secolul al XIX-lea, psihiatria pozitivă, nebunia afirmată în sfârşit în drepturile sale. Totul e la locul său, de la un secol la altul: mai întâi internarea, din care provin primele aziluri de nebuni; de unde se naşte acea curiozitate – curând milă, mâine umanitarism şi solicitudine socială – care va permite apariţia lui Pinel şi Tuke; care vor provoca la rândul lor marea mişcare de reformă – anchete ale comisarilor, constituire a marilor spitale; care inaugurează, în fine, epoca lui Esquirol şi fericirea unei ştiinţe medicale a nebuniei. Linia e dreaptă; progresul este la îndemână. Charenton-ul Fraţilor Saint-Jean de Dieu prevesteşte Charenton-ul lui Esquirol; iar Salpêtrière, fără îndoială, nu avea decât

o destinaţie, aceea pe care i-a atribuit-o Charcot.

Dar e suficientă puţină atenţie pentru ca firul să se rupă. Şi nu numai într-un loc. Suntem oare atât de siguri, chiar de la început, de sensul acestei mişcări care, foarte devreme, tinde să-i izoleze pe nebuni? Desigur, în liniştea şi imobilitatea internării; această schiţă de mişcare, această primă percepţie nu e oare semnul că deja ne „apropiem”? Nu numai că ne apropiem de o cunoaştere pozitivă, ci şi că apare o sensibilitate mai neliniştită şi mai apropiată de însuşi sensul nebuniei, ca şi o nouă fidelitate faţă de contururile ei? Lăsăm să vorbească ceea ce e alienat în om, începem să plecăm urechea la atâtea bâlbâieli; auzim cum urcă în această dezordine ceea ce va fi prefigurarea unei ordini; indiferenţa se deschide spre diferenţă: oare nu tocmai pentru că nebunia intră în familiaritatea limbajului, oferindu-se aproape deja într-un sistem de schimb?

Nu-i aşa că omul, printr-o mişcare ce nu va întârzia să compromită toată structura alienării, începe deja să se recunoască în ea? Iată o perspectivă care ar simplifica istoria şi ar fi pe placul sensibilităţii noastre. Dar ce vrem noi să ştim nu e valoarea pe care a căpătat-o pentru noi nebunia, ci mişcarea prin care şi-a găsit loc în percepţia secolului al XVIII-lea: seria de rupturi, de discontinuităţi, de explozii prin care a devenit ceea ce este pentru noi în uitarea opacă a ceea ce a fost. Urmărind atent lucrurile, este evident: dacă secolul al XVIII-lea a făcut loc, puţin câte puţin, nebuniei, dacă a diferenţiat câteva din chipurile sale, n-a făcut-o apropiindu-se, ci depărtându-se de ea: a trebuit să instaureze o nouă dimensiune, să delimiteze un nou spaţiu, şi într-un fel o altă singurătate, pentru

ca, în mijlocul acestei a doua tăceri, nebunia să poată în sfârşit să vorbească. Dacă ea îşi găseşte loc, o face pe măsură ce este îndepărtată; chipurile sale, diferenţele sale, ea nu le datorează unei atenţii care se apropie, ci unei indiferenţe care o desprinde. Astfel încât va fi dobândită o distanţă maximă chiar în ajunul zilei în care va ţâşni „eliberată" şi va deveni „umană", chiar în ajunul zilei în care Pinel va reforma Bicêtre". Nu ne mai rămâne acum decât să demonstrăm acest lucru.

Nu încape îndoială; rezultatul e chiar acela pe care-l ştim; nu există niciun psihiatru, niciun istoric, la începutul secolului al XIX-lea, care să nu cedeze aceleiaşi mişcări de indignare; din toate părţile acelaşi scandal, aceeaşi virtuoasă dezaprobare: „Nu s-au ruşinat să-i ţină pe alienaţi în închisori". Şi Esquirol enumeră fortul din Hă, la Bordeaux, închisorile din Toulouse şi Rennes, aşezămintele „de tip Bicêtre" pe care le găsim încă la Poitiers, la Caen, la Amiens, la „Castelul" din Angers; „de altfel, sunt puţine închisori în care să nu întâlnim alienaţi furioşi; aceşti nefericiţi sunt ţinuţi în lanţuri în celule alături de criminali. Ce monstruoasă asociere! Alienaţii liniştiţi sunt mai rău trataţi decât nişte răufăcători". 33

Tot secolul îi face ecou; în Anglia, cei doi Tuke, deveniţi istorici şi apologeţi ai operei ancestrale34; în Germania, după Wagnitz, Reil este

32 Se înţelege că nu e vorba să ne înscriem în dezbaterea dintre hagiografii lui Pinel – ca Sémelaigne – şi cei care încearcă să-i scadă originalitatea împrumutând internării clasice toate lozicile umanitare ale secolului al XIX-lea, ca Sérieux şi Libert. Pentru noi nu e o problemă de influenţă

individuală, ci de structură istorică – structură a experienţei pe care o poate avea o cultură în ce priveşte nebunia. Polemica între Sémelaigne şi Sérieux este o afacere politică şi familială. Sémelaigne, aliat cu descendenţii lui Pinel, e un radical. În toată această discuţie nu e nici urmă de concept.

33 Esquirol, *Des maladies mentales*, II, p. 138.

34 S. Tuke, *Description of the Retreat*, York, 1813; D.H. Tuke, *Chapters on History of the Insane*, Londra, 1882.

cel care-i plânge pe aceşti nefericiţi, „aruncaţi ca nişte criminali de stat, în hrube, în carcere, unde nu ajunge vreodată ochiul umanităţii” 35. Epoca pozitivistă, timp de mai bine de o jumătate de secol, a stat fără odihnă mărturie a acestei zgomotoase pretenţii de a fi eliberat cel dintâi nebunul de o confuzie demnă de milă cu condamnaţii, de a fi despărţit inocenţa neraţiunii de culpabilitatea criminalilor.

Or, e un simplu joc să demonstrezi că această pretenţie e vană. Există ani când se fac auzite aceleaşi proteste; înainte de Reil, a fost Franck: „Cei care au vizitat azilurile de alienarj în Germania îşi amintesc cu spaimă de ce au văzut. Te înfiorezi intrând în aceste aziluri ale nefericirii şi ale întristării; nu se aude aici decât strigătul disperării şi tocmai în el locuieşte omul pe care îl deosebesc talentele şi virtuţile sale. ™6 Înaintea lui Esquirol, înaintea lui Pinel, a fost La Rochefoucauld, a fost Tenon; şi înaintea lor, un neîncetat murmur de-a lungul secolului al XVIII-lea, făcut din proteste insistente, reluate an de an chiar de aceia pe care i-am fi crezut cei mai indiferenţi, cei mai

interesaţi poate în persistenţa unei asemenea confuzii. Douăzeci şi cinci de ani înaintea exclamaţiilor lui Pinel, trebuie oare invocat Malesherbes făcând „vizita închisorilor de stat cu proiectul de a le sparge porţile. Prizonierii pe care i-a găsit cu spiritul alienat… au fost trimişi în case unde societatea, exerciţiul şi atenţiile pe care le prescrisese cu grijă trebuiau, spunea el, să-i vindece ™ [420]? Ceva mai târziu, şi cu o voce mai surdă, au existat toţi acei directori, economi, supraveghetori care din generaţie în generaţie au cerut totdeauna şi uneori au obţinut acelaşi lucru: separarea nebunilor de corecţionari; a existat acel stareţ de la Charité de Senlis care îl implora pe locotenentul de poliţie să îndepărteze mai mulţi prizonieri şi să-i închidă mai curând în vreo fortăreaţă38, a existat acel supraveghetor al închisorii din Braunschweig care cere – şi suntem de abia în 1713 – să nu fie amestecaţi nebunii cu internaţii care lucrează în ateliere39. Ceea ce secolul al XIX-lea a formulat zgomotos, cu toate resursele patetismului său, nu spusese oare şi repetase neobosit, cu voce scăzută, secolul al XVIII-lea? Esquirol, şi Reil, şi cei doi Tuke au făcut oare într-adevăr altceva decât să reia, pe un ton mai ridicat, ceea ce era, de ani întregi, unul dintre locurile comune ale practicii azilare? Lenta emigrare a

---

4203 5 Citat de Esquirol, loc. cit., pp. 134-135.

36 Ibid., p. 135.

37 Mirabeau, Des lettres de cachet, cap. XI, Œuvres, ed. Merilhou, I, p. 269.

38 Arsenal, ms. 11168. Cf. Ravaisson, Archives de la Bastille, vol. XN, p. 275.

39 Kirchhoff, loc. cit., pp. 110-111.

nebunilor despre care am vorbit, de la 1720 până la Revoluţie, nu e probabil decât efectul cel mai vizibil al acestui proces.

Şi totuşi, să ascultăm ce s-a spus în această semităcere. Ce argumente are stareţul din Senlis, când cere să fie îndepărtat de nebuni unul din corecţionari? „E demn de milă, ca şi alţi doi sau trei dintre ei, care ar putea trăi mai bine în vreo fortăreaţă, din cauza companiei altor şase care sunt nebuni şi care îi chinuie zi şi noapte”. Iar sensul acestei fraze va fi atât de bine înţeles de locotenentul de poliţie încât internaţii în discuţie vor fi repuşi în libertate. Cât despre reclamaţiile supraveghetorului din Braunschweig, ele au acelaşi sens: atelierul este deranjat de strigătele şi dezordinile smintiţilor; furia lor este un veşnic pericol, încât e mult mai bine să fie trimişi în celulele unde sunt ţinuţi legaţi. Putem deja presimţi că, de la un secol la altul, aceleaşi proteste n-aveau în fond aceeaşi valoare. La începutul secolului al XIX-lea se manifestă indignarea că nebunii nu sunt mai bine trataţi decât condamnaţii de drept comun sau prizonierii de stat; de-a lungul secolului al XVIII-lea, se apreciază că internaţii ar merita o soartă mai bună decât aceea care îi confundă cu smintiţi. Pentru Esquirol, scandalul este datorat faptului că nişte condamnaţi nu sunt decât condamnaţi; pentru stareţul din Senlis, faptului că nebunii nu sunt, la urma urmei, decât nişte nebuni.

Diferenţă care nu cântăreşte poate atât de mult şi pe care am fi putut-o ghici cu uşurinţă. Şi totuşi, era necesar să fie pusă în valoare pentru a înţelege cum s-a transformat de-a lungul secolului al XVIII-lea conştiinţa nebuniei. Ea n-a evoluat în cadrul unei

mişcări umanitare care ar fi apropiat-o, puţin câte puţin, de realitatea umană a nebunului, de chipul său cel mai apropiat şi cel mai demn de milă; n-a evoluat nici sub presiunea unei nevoi ştiinţifice care ar fi făcut-o mai atentă, mai fidelă faţă de ceea ce nebunia poate avea de spus despre ea însăşi. Dacă s-a schimbat treptat, a făcut-o în interiorul acestui spaţiu, real şi artificial totodată, al internării; sunt alunecări imperceptibile în structurile sale, sau câteodată crize violente, ce au format treptat conştiinţa nebuniei care va fi contemporană Revoluţiei. Pentru faptul că nebunii ajung să fie izolaţi progresiv, că monotonia smintelii se împarte în specii rudimentare – niciun progres medical, nicio abordare umanitară nu e responsabilă. Fenomenul se naşte chiar din adâncul internării; ei trebuie să-i cerem socoteală de ceea ce este această nouă conştiinţă a nebuniei.

Conştiinţă politică, mai curând decât filantropică. Căci dacă în secolul al XVIII-lea se observă că printre internaţi, printre libertini, desfrânaţi, copii risipitori, există oameni a căror dezordine e de o altă natură şi a căror nelinişte a ireductibilă, faptul se datorează tocmai acestor internaţi. Ei sunt primii care protestează, şi cu cea mai mare violenţă. Miniştri, locotenenţi de poliţie, magistraţi sunt asaltaţi de aceleaşi plângeri, reluate permanent, interminabile: unul îi scrie lui Maurepas şi se indignează că e „amestecat cu nebuni între care există furioşi, astfel încât în orice moment risc să primesc din partea lor periculoase insulte” ™, altul – abatele de Montcrif – reia aceeaşi plângere către locotenentul Berryer: „Iată a noua lună de când sunt ţinut, în cel mai oribil bârlog, împreună cu cincisprezece sau douăzeci de

nebuni furioşi, talmeş-balmeş cu epilepticii”. ™ Pe măsură ce se avansează în secol, protestele împotriva internării sunt tot mai vehemente: nebunia devine tot mai mult obsesia internaţilor, imaginea însăşi a umilirii lor, a raţiunii lor învinse şi reduse la tăcere. Nu e departe ziua când Mirabeau va recunoaşte în promiscuitatea ruşinoasă a nebuniei un instrument subtil de îndobitocire a celor care trebuie eliminaţi şi, totodată, imaginea însăşi a despotismului, bestialitate triumfătoare. Nebunul nu e prima şi cea mai inocentă victimă a internării, ci cel mai obscur şi cel mai vizibil, cel mai insistent dintre simbolurile puterii care internează. Surda obstinaţie a puterilor se află acolo, în mijlocul internaţilor, în această stridentă prezenţă a neraţiunii. Lupta împotriva forţelor instituite, împotriva familiei, împotriva Bisericii se reia în chiar inima internării, în saturnaliile raţiunii. Iar nebunia reprezintă atât de bine aceste puteri care pedepsesc încât joacă efectiv rolul pedepsei suplimentare, acel adaos de supliciu care menţine ordinea în pedeapsa uniformă a închisorilor. La Rocherfoucauld-Liancourt depune mărturie în acest sens în raportul său către Comitetul pentru cerşetorie: „Una dintre pedepsele aplicate epilepticilor şi celorlalţi infirmi din săli, chiar şi bieţilor săraci, este de a-i pune printre nebuni”. 42 Scandalul constă doar în faptul că nebunii sunt adevărul brutal al internării, instrumentul pasiv a ceea ce e mai rău în interiorul ei. Nu trebuie oare să vedem în acest fapt – şi el loc comun în toată literatura internării din secolul al XVIII-lea – semnul că sejurul într-o închisoare duce în mod necesar la nebunie? Trăind în această lume delirantă, în mijlocul triumfului neraţiunii, cum să nu-i reîntâlneşti, prin fatalitatea

locurilor şi a lucrurilor, tocmai pe aceia care sunt simbolul viu al acestei lumi: „Voi observa că cea mai mare parte a smintiţilor închişi în casele de forţă şi în închisorile de stat *au devenit* smintiţi, cei dintâi pentru că au fost exagerat de rău trataţi, ceilalţi din cauza ororii solitudinii în care întâlnesc în fiecare clipă atracţiile unei imaginaţii stimulate de durere”. ™

Prezenţa nebunilor printre prizonieri nu e limita scandaloasă a internării, ci adevărul său; nu abuz, ci esenţă. Polemica împotriva internării, pe care o întreţine secolul al XVIII-lea, atinge chiar amestecul care se face între nebuni şi oameni rezonabili; dar nu atinge raportul fundamental

40 Bourges de Longchamp, Arsenal, ms. 11496.

41 Citat în Bonnafous-Sérieux, loc. cit., p. 221.

42 La Rochefoucauld-Liancourt, „Rapport au Comité de mendicité”, loc. cit., p. 47.

43 Mirabeau, loc. cit., p. 264.

admis între nebuni şi internare. Oricare ar fi atitudinea adoptată, aceasta nu e în discuţie. Mirabeau, prietenul oamenilor, e la fel de sever faţă de internare ca şi faţă de internaţii înşişi; pentru el niciunul dintre cei închişi în „celebrele închisori de stat” nu e nevinovat; dar locul lor nu e în aceste case costisitoare, unde duc o viaţă inutilă; de ce să închizi „fete ale plăcerii care, transportate în manufacturile de provincie, ar deveni fete ale muncii”? sau, mai mult, „scelerаţi care nu aşteaptă decât libertatea de a fi spânzuraţi. De ce aceşti oameni, puşi în lanţuri ambulante, nu sunt folosiţi la acele munci care ar putea fi dăunătoare pentru muncitorii voluntari? Ar servi de exemplu…” Odată retrasă toată această populaţie, ce ar rămâne în casele de internare? Cei

care nu pot fi plasaţi nicăieri în altă parte, şi care le aparţin de drept: „Câţiva prizonieri de stat ale căror crime nu trebuie dezvăluite”, cărora e bine să le fie alăturaţi „bătrâni care, după ce au consumat în desfrâu şi în risipă tot rodul muncii lor de o viaţă, având totdeauna ambiţioasa perspectivă de a muri la spital, ajung aici liniştiţi”; în sfârşit, smintiţii care trebuie oricum să zacă pe undeva: „Aceia pot vegeta oriunde”. 44 Mirabeau-fiul îşi dezvoltă demonstraţia în sens invers: „Desfid în mod formal pe oricine să arate că prizonierii de stat, sceleraţii, libertinii, nebunii, bătrânii ruinaţi formează, nu spun majoritatea, dar măcar o treime, un sfert, a zecea parte din locuitorii fortăreţelor, ai locurilor de detenţie şi ai închisorilor de stat”. Scandalos pentru el nu e deci că alienaţii sunt amestecaţi cu sceleraţii, ci că ei nu constituie esenţialul populaţiei internate; cine se poate plânge deci că e amestecat cu criminalii? Nu cei care şi-au pierdut pentru totdeauna raţiunea, ci cei care au trecut, în tinereţe, printr-un moment de rătăcire: „Aş putea întreba… de ce sunt confundaţi sceleraţii cu libertinii… Aş putea întreba de ce sunt lăsaţi unii tineri care au predispoziţii periculoase alături de oameni care îi vor duce foarte rapid la ultimul grad de corupţie… În sfârşit, dacă acest amestec de libertini şi sceleraţi există, cum e prea adevărat, de ce prin această reunire odioasă, infamă, atroce ne face vinovaţi de cea mai abominabilă ticăloşie, aceea de a împinge oamenii la crimă?” Cât despre nebuni, ce altă soartă li s-ar putea dori? Nici destul de rezonabili pentru a nu fi închişi, nici destul de înţelepţi pentru a nu fi trataţi ca nişte sceleraţi, „e prea adevărat că trebuie ascunşi de societate cei care şi-au pierdut uzul

raţiunii „5.

Vedem cum a funcţionat, în secolul al XVIII-lea, critica politică a internării. Câtuşi de puţin în sensul unei eliberări a nebuniei; nu putem nicidecum spune că ea a permis să se acorde alienaţilor o atenţie mai filantropică sau mai medicală. Dimpotrivă, ea a legat mai puternic ca

44 Mirabeau, *L'Ami des hommes*, ed. din 1758, vol. II, pp. 414 şi urm.

45 Mirabeau, loc. cit., p. 264.

oricând nebunia de internare, şi aceasta printr-o legătură dublă; una care făcea din ea simbolul însuşi al puterii care închide, şi reprezentantul ei derizoriu şi obsedant în lumea internării; cealaltă care o desemna ca obiectul privilegiat al tuturor măsurilor de internare. Subiect şi obiect, imagine şi scop al reprimării, simbolul al arbitrarului său orb şi justificare a tot ce poate fi rezonabil şi întemeiat în ea. Printr-un cer paradoxal, nebunia apare în sfârşit ca singura raţiune a unei internări a cărei profundă neraţiune o simbolizează. Atât de aproape încă de această gândire a secolului al XVIII-lea, Michelet o va formula cu o surprinzătoare rigoare; el regăseşte chiar mecanismul gândirii lui Mirabeau, în legătură cu şederea sa la Vincennes în acelaşi timp cu Sade:

— Mai întâi, internarea alienează: „Închisoarea face nebuni. Cei găsiţi la Bastilia, la Bicêtre erau năuci".

— Al doilea moment: ceea ce e mai neraţional, mai ruşinos şi mai profund imoral în puterile secolului al XVIII-lea este reprezentat în spaţiul internării, şi încă de un nebun: „Am văzut furiile de la Salpêtrière. Exista la Vincennes un nebun înspăimântător,

veninosul Şade, care scria cu speranţa că va corupe timpurile viitoare”.

— Al treilea moment: tocmai acestui singur nebun ar fi trebuit să i se rezerve internarea şi nu s-a făcut nimic: „Curând a fost eliberat, în vreme ce Mirabeau a rămas acolo.”[421]

*

Se creează deci un vid în mijlocul internării; un vid care izolează nebunia, o denunţă în ceea ce are ea ireductibil, insuportabil pentru raţiune; ea apare acum şi cu tot ceea ce o distinge de toate formele sale închise. Prezenţa nebunilor în închisoare pare o nedreptate; dar *pentru ceilalţi*. Această mare învăluire, în care era prinsă confuza unitate a neraţiunii, se rupe. Nebunia se individualizează, îngemănată în mod ciudat cu crima, legată cel puţin de ea, printr-o învecinare care încă nu e pusă în discuţie. În această internare golită de o parte a conţinutului său, cele două figuri sunt singurele care subzistă, ele simbolizează ceea ce poate fi necesar în internare: ceea ce merită de-acum să fie internat. Luându-şi distanţele, devenind în sfârşit o formă identificabilă în lumea tulbure a neraţiunii, n-a eliberat nebunia; între ea şi internare s-a stabilit o apartenenţă profundă, o legătură care e aproape de esenţă.

Dar în acelaşi moment, internarea traversează o altă criză, şi mai profundă, pentru că nu pune în

421 Histoire de France, ediția din 1899, pp. 293-294. Faptele sunt inexacte. Mirabeau a fost internat de Vincennes între 8 iunie 1777 și 13 decembrie 1780. Sade a stat aici de la 15 februarie 1777 la 29 februarie 1784, cu o întrerupere de treizeci și nouă de zile în 1778. De altfel, n-a părăsit Vincennes decât pentru a merge la Bastilia.

discuţie doar rolul ei de represiune, ci chiar existenţa sa; o criză care nu vine din interior şi nu e asociată unor proteste politice, ci care urcă încet dintr-un întreg orizont economic şi social. Internarea, fără îndoială, n-a jucat rolul simplu şi eficace ale cărui virtuţi îi erau atribuite pe vremea lui Colbert; dar ea răspundea prea mult unei necesităţi reale pentru a nu se integra altor structuri şi a nu fi utilizată în alte scopuri.

Şi mai întâi a servit drept releu în deplasările demografice determinate de popularea coloniilor. De la începutul secolului al XVIII-lea, locotenentul de poliţie îi trimite ministrului lista internaţilor de la Bicêtre şi de la Salpêtrière care sunt „buni pentru Insule”, şi solicită pentru ei ordine de plecare™; acesta nu e decât încă un mijloc de a elibera Spitalul general de o întreagă populaţie stânjenitoare, dar activă, care nu ar putea fi ţinută închisă la infinit. De-abia în 1717, prin înfiinţarea „Companiei Occidentului”, exploatarea Americii se integrează complet în economia franceză. S-a recurs la populaţia internată; încep atunci faimoasele plecări de la Rouen şi La Rochelle – căruţe pentru fete, iar pentru băieţi – lanţul. Nu s-au repetat primele violenţe din 1720[422][423], dar obiceiul acestor deportări s-a păstrat, adăugând mitologiei internării o nouă teroare. Oamenii încep să fie închişi pentru ca apoi să fie „trimişi în Insule”; este vorba de a constrânge o întreagă populaţie mobilă să

422 Cf. Arsenal, ms. 12685 și 12686 pentru Bicêtre și 12692-12695 pentru Salpêtrière.

423 „Se căutau pe atunci tineri dispuși a se duce de bunăvoie în colonii" (Prévost, Manon Lescaut, trad. de Alice Gabrielescu, Editura pentru Literatură, București, 1962, p. 201).

se expatrieze şi să meargă să exploateze teritoriile coloniale; internarea devine antrepozitul în care sunt ţinuţi în rezervă emigranţii care vor fi trimişi la momentul potrivit, şi într-o regiune determinată. Începând din această epocă, măsurile de internare nu mai depind doar de piaţa mâinii de lucru din Franţa, ci şi de starea de colonizare din America: curs al

---

50 Controlorul general Laverdy ordonă împărțirea terenurilor comunale prin Declarația regală din 5 iulie 1770 (cf. Sagnac, La Formation de la société française moderne, pp. 256 și urm.) Fenomenul a fost mai sensibil în Anglia decât în Franța; marii proprietari obțin cu ușurință dreptul de îngrădire, în timp ce în Franța intendenții s-au opus adesea la acest lucru.

51 Cf. Labrousse, La Crise de l'économie française a la fin de l'Ancien Régime, Paris, 1944.

52 Arnould dă următoarele cifre pentru volumul de schimburi cu exteriorul: pentru perioada 1740-1748, 430,1 milioane de livre; pentru perioada 1749-1755, 616,7 milioane; numai exportul a crescut cu 103 milioane de livre (De la balance du commerce et des relations commerciales extérieures de la France, Paris, an III, ed. a 2-a).

53 Argenson, Journal et Mémoires, vol. VI, p. 228,19 iulie 1750.

54 Ibid., p. 80,30 noiembrie 1749.

55 Ibid., pp. 202-203, 26 mai 1750.

56 Ibid., p. 228,19 iulie 1750.

57 Totalul exporturilor pentru perioada 1749-1755 fusese de 341,2 milioane de livre; pentru perioada 1756-1763, este de 148,9 milioane. Cf. Arnould, loc. cit.

58 Ibidem.

59 Totalul exporturilor pentru anul 1748 fusese de 11 142 202 livre; în 1760, 14 693 270. Cf. Nicholls, English Poor Laws, II, p. 54.

60 în anul precedent fusese creată o comisie pentru a studia mijloacele de lichidare a cerșetoriei. Ea e cea care va redacta ordonanța din 1764.

mărfurilor, dezvoltare a plantaţiilor, rivalitate între Franţa şi Anglia, războaie maritime care încurcă şi comerţul, şi emigrarea. Vor exista perioade de blocaj, ca şi timpul războiului de şapte ani; vor exista, dimpotrivă, faze în timpul cărora cererea va fi foarte activă, iar populaţia internată va fi cu uşurinţă expediată în America.49

Pe de altă parte, se produce, începând din a doua jumătate a secolului, o importantă schimbare în structurile agricole: dispariţia progresivă în Franţa, ca şi în Anglia, a pământurilor comunale. Împărţirea lor, care era autorizată, devine obligatorie în Franţa în 1770. Direct sau indirect, marii proprietari sunt cei care profită de aceste măsuri: micile crescătorii de animale sunt ruinate; acolo unde bunurile comunale au fost împărţite, în mod egal, între familii sau gospodării, se constituie mici proprietăţi, a căror supravieţuire este precară/O Pe scurt, o întreagă populaţie rurală se vede despărţită de pământul ei şi constrânsă să ducă viaţa muncitorilor agricoli, expuşi crizelor de producţie şi şomajului; o dublă presiune se exercită alternativ asupra salariilor, tinzând să le reducă într-o manieră continuă: recoltele proaste fac să scadă veniturile agricole, cele bune fac să scadă preţurile de vânzare. Începe o recesiune care se va tot amplifica în cei douăzeci de ani ce precedă Revoluţia.51 Sărăcia şi şomajul, care erau, mai ales de la mijlocul secolului al XVIII-lea, fenomene urbane, în vreme ce la ţară n-aveau decât un caracter sezonier,

---

61 Art. 1 din „Titre du Reglement de Dépôt de Lyon", 1783, citat în Lallemand, IV p. 278.

62 Mercier, Tableau de Paris, ed. 1783, vol. IX, p. 120.

vor deveni probleme rurale. *Workhouses* şi spitale generale se construiseră, în cea mai mare parte, în regiuni unde manufacturile şi comerţul se dezvoltaseră cel mai rapid, aşadar acolo unde populaţia era cea mai densă. Vor trebui ele create acum în regiunile agricole unde domneşte o criză aproape permanentă?

Pe măsură ce avansăm în secol, internarea se vede legată de fenomene din ce în ce mai complexe. Ea devine din ce în ce mai urgentă, dar tot mai dificilă şi mai ineficace. Se succedă trei crize grave, aproape contemporane în Franţa şi în Anglia: primelor două li se va răspunde printr-o agravare a practicilor internării. Celei de-a treia nu va mai fi posibil să i se opună mijloace atât de simple. Şi chiar internarea va fi pusă în discuţie.

Prima criză, violentă, dar tranzitorie, a avut loc în momentul tratatului de la Aix-la-Chapelle: eveniment de suprafaţă, pentru că de fapt marile structuri nu sunt atinse, iar relansarea economică se amorsează chiar a doua zi după război.52 Dar soldaţii concediaţi, internaţii care aşteaptă schimbul de teritorii coloniale ocupate, concurenţa manufacturilor engleze provoacă o mişcare de şomaj destul de accentuată pentru ca peste tot să existe teama de răzmeriţe sau de o emigraţie masivă: „Manufacturile de care eram atât de legaţi îşi închid peste tot porţile; cele din Lyon sunt la pământ; există mai mult de 12.000 de lucrători cerşetori la Rouen, tot atâţia la Tours etc. Mai bine de 20.000 de lucrători au ieşit din regat în ultimele trei luni ca să meargă printre străini, în Spania, Germania etc., unde sunt primiţi şi unde guvernul e econom. ™3 Se încearcă frânarea

fenomenului, decretându-se arestarea tuturor cerşetorilor: „S-a dat ordin să fie arestaţi toţi cerşetorii din regat; jandarmii călare acţionează în acest scop la ţară, ca şi la Paris, unde există siguranţa că nu vor scăpa, fiind prinşi din toate părţile”. 54 Dar, mai mult decât în trecut, internarea se dovedeşte impopulară şi zadarnică: „Arcaşii din Paris care au în sarcină săracii, şi care sunt numiţi arcaşi de strachină, au arestat nişte bieţi coate-goale, apoi, confundând înfăţişarea sau făcându-se că o confundă, au arestat copii de burghezi, ceea ce a declanşat primele revolte; s-au semnalat răzmeriţe pe 19 şi 20 ale acestei luni, dar pe 23 au fost cele mai mari. Adunându-se tot poporul în cartierele unde s-au făcut aceste capturi, au fost omorâţi în această zi patru până la opt dintre arcaşi”. 55 În final spitalele dau pe dinafară, fără să se fi rezolvat cu adevărat vreo problemă: „La Paris, toţi cerşetorii au fost eliberaţi după arestare şi ca urmare a răzvrătirilor pe care le-am văzut; suntem inundaţi de ei pe străzi şi pe marile drumuri”. 56 De fapt, abia expansiunea economică a anilor următori va absorbi şomajul.

În jurul anului 1765, o nouă criză, mult mai puternică. Comerţul francez s-a prăbuşit; exportul a scăzut cu mai mult de jumătate 57; în urma războiului, comerţul cu coloniile e practic întrerupt. Mizeria e generală. Rezumând toată istoria economică a Franţei secolului al XVIII-lea, Arnould scrie: „Să ne amintim starea de prosperitate pe care a trăit-o Franţa după căderea Sistemului până la jumătatea acestui secol şi să o comparăm cu plăgile profunde făcute avutului public de războiul din 1755”. 58 În aceeaşi epocă, Anglia traversează o criză la fel de gravă; dar ea are

cu totul alte cauze şi o alură cu totul diferită; în urma cuceririlor coloniale, comerţul creşte în proporţii considerabile59; dar o serie de recolte proaste (1756 – 1757), întreruperea schimburilor cu ţările agricole ale Europei provoacă o mare creştere a preţului alimentelor. De o parte şi de alta, crizei i se răspunde prin internare. Cooper publică în 1765 un proiect de reformă a instituţiilor caritabile; propune să se creeze în fiecare *hundred*, sub dubla supraveghere a nobilimii şi a clerului, case care ar cuprinde o infirmerie pentru bieţii bolnavi, ateliere pentru săracii valizi, şi zone de corecţie pentru cei care refuză să muncească. Numeroase case sunt înfiinţate la ţară după acest model care la rândul lui era inspirat de acea *workhouse* a lui Cariford. În Franţa, o ordonanţă regală din 176460 prevede deschiderea unor locuri de detenţie pentru cerşetori; dar decizia nu va începe să fie aplicată decât după o hotărâre a Consiliului din 21 septembrie 1767: „Să fie pregătite şi stabilite în diferitele părţi ale regatului case suficient de închise pentru a-i primi pe vagabonzi... Cei care vor fi deţinuţi în numitele case vor fi hrăniţi şi întreţinuţi pe cheltuiala Majestăţii Sale”. În anul următor se deschid 80 de locuri de detenţie pentru cerşetori în toată Franţa; ele au aproape aceeaşi structură şi aceeaşi destinaţie ca spitalele generale; regulamentul depoului din Lyon, de exemplu, prevede că vor fi primiţi aici vagabonzii şi cerşetorii condamnaţi la temniţă prin judecata ofiţerilor de jandarmi, „prostituatele arestate în urma trupelor”, „indivizii trimişi prin ordinul regelui”, „smintiţii, săracii şi abandonaţii, ca şi cei pentru care se va plăti pensie „1. Mercier oferă o descriere a acestor locuri de detenţie

care arată cât de puţin diferă ele de vechile case ale Spitalului general; aceeaşi mizerie, acelaşi amestec, aceeaşi trândăvie: „Închisori de tip nou, concepute ca să fie curăţate rapid străzile şi drumurile de cerşetori, ca să nu se mai vadă mizeria insolentă alături de fastul insolent. Cerşetorii sunt aruncaţi fără nicio urmă de omenie în nişte adăposturi fetide şi tenebroase unde rămân în plata Domnului. Inactivitatea, hrana proastă, înghesuiala tovarăşilor lor de mizerie nu întârzie să-i facă că dispară unul după altul”. 62 De fapt, multe dintre aceste locuri de detenţie n-au funcţionat decât în vremea crizei.

Aceasta pentru că, începând din 1770 şi în timpul întregii perioade de recesiune care va urma, practica internării începe să dea înapoi; crizei care se declanşează atunci nu i se va mai răspunde prin internare, ci prin măsuri care tind să o limiteze.

Edictul lui Turgot privind comerţul cu grâne provocase o scădere a preţurilor la cumpărare, dar o creştere foarte puternică la vânzare, chiar în momentul în care împărţirea bunurilor comunale dezvolta proletariatul agricol. Totuşi Turgot determină închiderea mai multor locuri de detenţie pentru cerşetori, iar când Necker va ajunge la putere, 47 dintre ele nu vor mai exista; unele, cum e cel din Soissons, vor fi luat aspectul de spitale pentru bătrâni şi bolnavi.63 Câţiva ani mai târziu, Anglia, în urma războiului din America, va traversa o criză de şomaj destul de gravă. Parlamentul votează atunci – în 1782 – un act *for the better relief and Employment of the Poor*” *64*. Este vorba despre o întreagă reorganizare administrativă care tinde să deposedeze autorităţile municipale de puterile lor principale în ceea ce

priveşte cerşetoria; de-acum înainte magistraţii de district sunt cei care îi vor desemna pe „gardienii” săracilor în fiecare parohie, şi pe directorii de *workhouses*; ei vor numi un inspector, ale cărui puteri de control şi de organizare sunt aproape absolute. Dar ceea ce contează în primul rând este că alături de *workhouses* se vor înfiinţa *poorhouses*, care nu vor fi în mod real destinate decât acelora care au devenit „nevoiaşi prin vârstă, boală sau infirmităţi, şi sunt incapabili să-şi asigure subzistenţa prin munca lor”. Cât despre săracii valizi, nu vor fi trimişi nici în aceste case, nici în *workhouses*, ci va trebui să li se găsească în cel mai scurt timp posibil o muncă potrivită cu forţele şi capacităţile lor; va fi necesară o asigurare că munca astfel făcută le e retribuită corect. Cu Turgot, cu *Gilbert’s Act*, nu ne aflăm la sfârşitul internării, ci în momentul în care ea apare deposedată de puterile sale esenţiale. Uzată de folosinţa îndelungată, ea îşi descoperă brusc limitele. Se ştie acum că nu poate rezolva o criză de şomaj, că nu poate acţiona asupra preţurilor. Dacă are încă un sens, e în măsura în care priveşte o populaţie nevoiaşă, incapabilă să-şi asigure necesităţile. Dar nu mai poate figura, într-un mod eficient, în structurile economice.

*

Toată politica tradiţională a asistenţei şi a reprimării şomajului este repusă în discuţie. Se impune urgent o reformă.

Treptat, mizeria se eliberează de vechile confuzii morale. S-a văzut că şomajul a luat în timpul crizelor un chip care nu mai putea fi confundat cu cel al lenei; s-a văzut că sărăcia şi trândăvia au fost forţate să se răspândească la ţară, acolo unde se crezuse că se

recunosc tocmai formele cele mai imediate şi mai pure ale vieţii morale; toate acestea au dezvăluit că mizeria nu ţine poate doar de ordinea vinii: „Cerşetoria este fructul mizeriei, care e ea însăşi rezultatul unor accidente survenite fie în cultivarea pământului, fie în producţia manufacturilor, fie în creşterea preţului alimentelor, într-un excedent al populaţiei etc”. 65 Sărăcia devine o problemă economică.

Dar nu contingentă – nici destinată să fie suprimată pentru totdeauna. Există o anumită cantitate de mizerie care nu va putea fi îndepărtată – un fel de fatalitate a sărăciei care trebuie să însoţească până la sfârşitul timpurilor toate formele societăţii, chiar acolo unde sunt puşi la treabă toţi leneşii: „Nu trebuie să existe săraci într-un stat bine guvernat, în afară de cei care se nasc în sărăcie sau care ajung la ea din întâmplare”. [424]Acest fond de mizerie este oarecum inalienabil: stare moştenită prin naştere sau fenomen accidental, el formează o parte care n-ar putea fi evitată. Multă vreme nu s-a putut concepe un stat în care să nu fie săraci, într-atât starea de nevoie apărea înscrisă în destinul omului şi în structura societăţii: proprietate, muncă şi sărăcie sunt termeni care rămân legaţi în gândirea filosofilor până în secolul al XIX-lea.

Necesară pentru că nu poate fi suprimată, această parte a sărăciei e necesară şi pentru că face posibilă bogăţia. Pentru că munceşte şi pentru că nu consumă mult, clasa celor aflaţi în nevoie îi permite unei naţiuni să se îmbogăţească, să-şi pună în valoare

---

424 Brissot de Warville, Théorie des lois criminelles (1781), vol. I, p. 79.

câmpurile, coloniile şi minele, să fabrice produse care vor fi puse în vânzare în toată lumea; pe scurt, ar fi sărac un popor care n-ar avea săraci. Sărăcia devine un element indispensabil în stat. În ea se ascunde viaţa cea mai secretă, dar şi cea mai reală a unei societăţi. Săracii formează baza şi gloria naţiunilor. Iar mizeria lor, care nu poate fi desfiinţată, trebuie exaltată şi omagiată. „Proiectul meu este doar de a atrage o parte a acestei atenţii vigilente (a puterii) asupra porţiunii suferinde a Poporului…; ajutoarele pe care i le datorăm ţin esenţialmente de onoarea şi de prosperitatea unui Imperiu ai cărui Săraci sunt peste tot cea mai fermă susţinere a sa, căci un suveran nu-şi poate păstra şi extinde domeniul fără a favoriza populaţia, cultura Pământurilor, Artele şi comerţul; iar Săracii sunt agenţii necesari ai acestor mari puteri care stabilesc adevărata forţă a unui Popor. ™7 Există aici o întreagă reabilitate morală a Săracului care desemnează, în profunzime, o reintegrare economică şi socială a personajului său. În economia mercantilistă, nefiind nici producător, nici consumator, Săracul nu avea loc: trândav, vagabond, şomer, el nu era bun decât de internat, măsură prin care era exilat şi oarecum scos din societate. Odată cu industria născândă care are nevoie de braţe de muncă, el face parte din nou din corpul naţiunii.

Astfel, gândirea economică elaborează pe noi baze noţiunea de Sărăcie. Existase întreaga tradiţie creştină, pentru care cel care avea o existenţă reală şi concretă, o prezenţă trupească, era Săracul: chip mereu individual al nevoii, trecere simbolică a lui Dumnezeu întrupat om. Abstracţiunea internării îl îndepărtase pe Sărac, îl confundase cu alte figuri,

învăluindu-l într-o condamnare etică, dar nu-i disociase trăsăturile. Secolul al XVIII-lea descoperă că „Sărăcii” nu există, ca realitate concretă şi ultimă; că în ei, pentru prea multă vreme, au fost puse laolaltă două realităţi de natură diferită.

Pe de o parte, există *Sărăcia*: diminuare a hranei şi a banilor, situaţie economică legată de starea comerţului, a agriculturii, a industriei. Pe de altă parte, există *Populaţia*: nu un element pasiv supus fluctuaţiilor bogăţiei, ci forţă care face parte, şi încă direct, din situaţia economică, din mişcarea producătoare de bogăţie, pentru că munca omului e cea care o creează, sau cel puţin o transmite, o deplasează şi o multiplică. „Săracul” era o noţiune confuză, în care se amestecau această bogăţie care este Omul şi stare de Nevoie care e recunoscută ca esenţială pentru umanitate. De fapt, între Sărăcie şi Populaţie există un raport riguros invers.

În această privinţă, fiziocraţi şi economişti sunt de acord. Populaţia este prin ea însăşi unul dintre elementele bogăţiei; ea îi formează chiar sursa sigură şi inepuizabilă. Pentru Quesnay şi discipolii săi, omul reprezintă medierea esenţială între pământ şi bogăţie: „*Cât face omul, atât face pământul*, spune un proverb înţelept. Dacă omul e nul, aşa e şi pământul. Cu oamenii, se dublează pământul posedat; se defrişează; se cumpără. Numai Dumnezeu a ştiut să facă un om din pământ, peste tot s-a ştiut că prin oameni să se posede pământul, sau măcar produsul lui, ceea ce e totuna. Prin urmare, primul dintre bunuri e de a avea oameni, iar al doilea, pământ. „8

Pentru economişti, populaţia e un bun tot atât de esenţial. Chiar mai mult, dacă e adevărat că pentru ei

bogăţia e creată nu numai în munca agricolă, ci în orice transformare industrială, până şi în circulaţia comercială. Bogăţia este legată de o muncă efectuată în mod real de către om: „Statul neavând bogăţii reale, în afară de produsele anuale ale pământurilor sale şi ale industriei locuitorilor săi, bogăţia sa va fi cea mai mare atunci când produsul fiecărui pogon de pământ şi al industriei fiecărui individ va fi dus în punctul cel mai înalt cu putinţă. „9 În mod paradoxal, o populaţie va fi cu atât mai preţioasă cu cât va fi mai numeroasă, pentru că va oferi industriei o mână de lucru ieftină, ceea ce, prin scă

68 Mirabeau, *L'Ami des hommes*, ed. din 1758, vol. I, p. 22.

69 Turgot, „Éloge de Gournay", *Œuvres*, ed. Schelle, vol. I, p. 607.

derea preţului de cost, va permite o dezvoltare a producţiei şi a comerţului. Pe această piaţă infinit deschisă a mâinii de lucru, „preţul fundamental" – care corespunde, pentru Turgot, subzistenţei lucrătorului – şi preţul determinat de cerere şi ofertă sfârşesc prin a se întâlni. O ţară va fi deci cu atât mai favorizată în concurenţa comercială cu cât va avea la dispoziţie cea mai mare bogăţie virtuală – o populaţie numeroasă.[425] [426]O

Eroare grosolană a internării şi greşeală economică: se consideră că mizeria poate fi suprimată scoţând din circuit şi întreţinând prin milă o *populaţie săracă*. De fapt, se maschează artificial *sărăcia*; şi se

---

425 ° Cf. Turgot, „Lettre à David Himne", 25 martie 1767, Œuvres, ed. Schelle, vol. II, pp. 658-665.

426 1 Tucker, Questions importantes sur le commerce. Tradus de Turgot, Œuvres, ed. Schelle, vol. I, pp. 442-470.

elimină în mod real o parte a *populaţiei*, bogăţie mereu dată. Oare crede cineva că nevoiaşii sunt ajutaţi să iasă din sărăcia lor provizorie? În realitate, sunt împiedicaţi s-o facă: se restrânge piaţa mâinii de lucru, ceea ce e cu atât mai periculos cu cât se întâmplă într-o perioadă de criză. Dimpotrivă, ar trebui ca scumpetea produselor să fie atenuată printr-o mână de lucru ieftină, iar raritatea să le fie compensată printr-un nou efort industrial şi agricol. Singurul remediu rezonabil: reaşezarea acestei întregi populaţii în circuitul producţiei, pentru a o repartiza în punctele în care mâna de lucru e mai redusă. Utilizarea săracilor, vagabonzilor, exilaţilor şi emigranţilor de toate felurile este unul dintre secretele bogăţiei în concurenţa dintre naţiuni: „Care este cel mai bun mijloc de a slăbi statele vecine a căror putere şi industrie ne pun pe gânduri?”, se întreba Josias Tucker în legătură cu emigraţia protestanţilor. „Să-i obligăm pe supuşii lor să rămână la ei, refuzând să-i primim şi să-i integrăm printre noi, sau să-i atragem la noi printr-un tratament bun, făcându-i să se bucure de avantajele celorlalţi cetăţeni?” 7 i

Internarea e criticabilă prin incidenţele pe care le poate avea asupra pieţei mâinii de lucru; dar şi mai mult pentru că ea constituie – şi odată cu ea întreaga operă de caritate tradiţională – o finanţare periculoasă. Ca şi Evul Mediu, epoca clasică încercase totdeauna să asigure asistenţa săracilor prin sistemul fundaţiilor. Asta înseamnă că o parte a capitalului funciar sau a veniturilor se găsea astfel imobilizată. Şi încă în mod definitiv, pentru că, din grija întemeiată de a evita comercializarea întreprinderilor de

asistenţă, s-au luat toate măsurile juridice pentru ca aceste bunuri să nu reintre niciodată în circulaţie. Însă odată cu trecerea timpului, utilitatea lor scade; situaţia economică se modifică, sărăcia îşi schimbă aspectul: „Societatea nu are totdeauna aceleaşi nevoi; natura şi distribuirea proprietăţilor, diviziunea între diferitele pături ale poporului, opiniile, moravurile, ocupaţiile generale ale naţiunii sau ale diferitelor ei porţiuni, chiar clima, bolile şi celelalte accidente ale vieţii umane dovedesc o variaţie continuă; apar noi nevoi; altele încetează să se facă simţite”. 72 Caracterul definitiv al fundaţiei este în contradicţie cu aspectul variabil şi incert al nevoilor întâmplătoare cărora se presupune că le răspunde. Fără ca bogăţia pe care o imobilizează să fie repusă în circuit, trebuie create altele noi pe măsură ce apar noi nevoi. Partea de fonduri şi de venituri care se găseşte astfel pusă deoparte creşte mereu, diminuând corespunzător partea productivă. Ceea ce nu poate duce decât la o sărăcie mai mare, deci la fundaţii mai numeroase. Iar procesul se poate dezvolta la infinit. Ar putea veni momentul când „fundaţiile mereu multiplicate… ar absorbi pe termen lung toate fondurile şi toate proprietăţile particulare”. Dacă le privim bine, formele clasice ale asistenţei sunt o cauză de sărăcire, imobilizarea progresivă şi într-un fel moartea lentă a oricărei bogăţii productive: „Dacă toţi oamenii care au trăit ar fi avut un mormânt, ar fi trebuit, pentru a găsi pământuri de cultivat, să răsturnăm aceste monumente sterile şi să mutăm rămăşiţele morţilor ca să-i hrănim pe cei vii”. 73

*

E nevoie ca asistenţa pentru săraci să capete un

sens nou. În forma pe care încă o îmbracă, secolul al XVIII-lea recunoaşte că ea intră în complicitate cu mizeria şi contribuie la dezvoltarea ei. Singura asistenţă care n-ar fi contradictorie ar valorifica, într-o populaţie săracă, ceea ce o face foarte puternică: simplul fapt de a fi o populaţie. A o interna ar fi un nonsens. Trebuie, dimpotrivă, lăsată în deplina libertate a spaţiului social; ea se va resorbi singură în măsura în care va forma o mână de lucru ieftină: punctele de suprapopulare şi de mizerie vor deveni prin însuşi acest fapt punctele în care comerţul şi industria se dezvoltă cel mai repede.74 Singura formă de asistenţă care e valabilă, libertatea: „Orice om sănătos trebuie să-şi procure subzistenţa prin muncă, pentru că, dacă ar fi hrănit fără să muncească, ar fi cheltuiala celor care muncesc. Ceea ce statul îi datorează fiecăruia dintre membrii săi este îndepărtarea obstacolelor care l-ar incomoda”. 75 Spaţiul social trebuie să fie în întregime eliberat de toate barierele şi de toate limitele sale: suprimarea instanţelor corporatiste care stabilesc obstacole interne; suprimarea internării care marchează o constrângere absolută, la limitele exterioare ale societăţii. Politica salariilor mici, absenţa restricţiilor şi a protecţiei la angajare trebuie să elimine sărăcia – sau cel puţin să o integreze într-un nou mod în lumea bogăţiei.

Acest nou loc al sărăciei încearcă să fie definit de zeci de proiecte/6 Toate – sau aproape toate – aleg ca punct de plecare distincţia între „săraci valizi” şi „săraci bolnavi”. Distincţie foarte veche, dar care rămăsese precară şi destul de neclară – neavând sens decât ca principiu de clasificare în interiorul

internării. În secolul al XVIII-lea se redescoperă această distincţie şi este aplicată riguros. Între „sărac valid” şi „sărac bolnav”, diferenţa nu e doar de grad al mizeriei, ci şi de natură a mizerabilului. Săracul care poate munci este un element pozitiv în societate, chiar dacă se neglijează obţinerea profitului din acest fapt: „Nefericirea poate fi privită ca un instrument, ca o putere, căci ea nu scade forţele, iar aceste forţe pot fi folosite în profitul statului, chiar în profitul individului care e obligat să facă uz de ele”. Dimpotrivă, bolnavul e o povară moartă, el reprezintă un element „pasiv, inert, negativ” – neintervenind în societate decât ca pur consumator: „Mizeria este o povară care are un preţ; se poate lega de o maşină, şi o va face să meargă; maladia este o masă care nu poate fi utilizată, pe care nu putem decât să o suportăm sau să o abandonăm, care împiedică în mod constant şi nu ajută niciodată”. 77 Trebuie deci să disociem, în vechea noţiune de ospitalitate, ceea ce se găsea în mod confuz amestecat: elementul pozitiv al sărăciei şi povara maladiei.

Săracii valizi vor trebui să muncească, nu prin constrângere, ci în deplină libertate, adică doar sub presiunea legilor economice care fac din această mână de lucru nefolosită bunul cel mai preţios: „Ajutorul care

76 Cf. câteva texte ca Savarin, *Le Cri de l’humanité aux États généraux* (Paris, 1789); Marcillac, *Hôpitaux remplacés par des sociétés physiques* (S.L.N.D.); Coqueau, *Essai sur l’Établissement des hôpitaux dans les grandes villes*, Paris, 1787; Recalde, *Traité sur les abus qui subsistent dans les hôpitaux*, Paris, 1786. Şi

numeroase scrieri anonime: *Precis des vues générales en faveur de ceux qui n'ont rien*, Lons-le-Saunier, 1789, urmat de *Un moyen d'extirper la mendicité*, Paris, 1789; *Pladoyer pour l'héritage du pauvre*, Paris, 1790.

În 1777, Academia din Chilons-sur-Marne propusese ca subiect de premiu examinarea „cauzelor cerşitului şi a mijloacelor de a-l stârpi". Au fost trimise mai mult de 100 de memorii. S-a publicat un rezumat al lor în care mijloacele de a elimina sau de a preveni cerşitul sunt indicate în felul următor: trimiterea cerşetorilor în comunitatea lor în care vor trebui să muncească; desfiinţarea pomenii publice; diminuarea numărului spitalelor; reformarea celor care vor fi păstrate; stabilirea caselor de amanet; înfiinţarea atelierelor, reducerea numărului de sărbători; deschiderea închisorilor „pentru cei care ar tulbura armonia societăţii" (cf. Brissot de Warville, *Théorie des lois criminelles*, I, p. 261, nota 123).

77 Coqueau, loc. cit., pp. 23 – 24.

I se potriveşte cel mai bine nefericitului valid este mijlocul de a se asista singur, prin propriile forţe şi prin munca sa; pomana dată omului sănătos şi robust nu e o caritate, sau nu e decât o caritate rău înţeleasă; ea impune societăţii o sarcină inutilă... Vedem astfel cum guvernul şi proprietarii îşi diminuează distribuţiile gratuite". 78

Ceea ce era încă pentru secolul al XVIII-lea „eminenta demnitate" a săracilor, conferind un sens etern actului caritătii – iată că devine acum primordială utilitate: nu e cerută compătimirea, ci recunoaşterea bogăţiei pe care ei o reprezintă încă de aici, de pe pământ. Bogatul Evului Mediu era

sanctificat de sărac; cel din secolul al XVIII-lea este întreţinut de el: fără „clasele inferioare – adică suferinde – ale societăţii, bogatul nu va fi nici adăpostit, nici îmbrăcat, nici hrănit; pentru el meşterul pe o schelă şubredă ridică, punându-şi viaţa în pericol, greutăţi enorme în vârful edificiilor noastre; pentru el cultivatorul înfruntă intemperiile anotimpurilor şi eforturile copleşitoare ale muncilor câmpului; pentru el o mulţime de nefericiţi merg să caute moartea în mine sau în ateliere de vopsitorie sau de preparate minerale ™9. Săracul este reintrodus în comunitatea din care internarea îl alungase; dar are un chip nou. El nu mai e justificarea bogăţiei, forma sa spirituală; nu e decât preţioasa ei materie. Fusese raţiunea ei de a fi; acum e condiţia ei de existenţă. Prin sărac, bogatul nu mai transcende, subzistă. Redevenită esenţială pentru bogăţie, sărăcia trebuie să fie eliberată din internare şi pusă la dispoziţia sa.

Şi săracul bolnav? El e, prin excelenţă, elementul negativ. Mizerie fără ieşire, sau resurse, fără bogăţie virtuală. El, şi numai el, cere o asistenţă totală. Dar pe ce să se întemeieze această asistenţă? Nu există nicio utilitate economică pentru a îngriji bolnavii, nicio urgenţă materială. Doar elanurile inimii o pot cere. Deşi există o asistenţă pentru bolnavi, ea nu va fi niciodată decât organizarea sentimentelor de milă şi de solidaritate, care sunt mai vechi decât corpul social, deoarece constituie, fără îndoială, originea acestuia: „Ideile de societate, de guvernare, de ajutoare publice se află în natură; căci ideea de compasiune este şi ea în natură, şi e acea idee originară care le serveşte drept bază. ™O Datoria

asistenţei e situată deci în afara societăţii, pentru că există deja în natură, dar există în ea pentru că societatea nu e, la origine, decât una dintre formele acestei datorii la fel de vechi ca şi coexistenţa oamenilor. Toată viaţa omenească, de la sentimentele cele mai imediate până la formele cele mai elaborate ale societăţii, este prinsă în această reţea a datoriilor de asistenţă: „*Binefacere naturală*”, mai întâi: „*sentiment intim* care apare

78 *Ibid.*, p. 7.

79 *Ibidem*.

80 *Ibidem*.

odată cu noi, care se dezvoltă mai mult sau mai puţin şi ne face sensibili la mizerie, ca şi la infirmităţile semenilor noştri”. Apoi vine „*binefacerea personală*, predilecţie a naturii care ne împinge să facem un bine anume”. „*Binefacere naţională*, în sfârşit, mereu conformă cu aceleaşi principii ale existenţei noastre, care implică un sentiment intim, un sentiment extins ce determină corpul naţiunii să îndrepte abuzurile care îi sunt denunţate, să asculte doleanţele care îi sunt înfăţişate, să vrea binele care e în ordinea lucrurilor posibile, să îl extindă asupra tuturor claselor de indivizi care se găsesc în mizerie sau care sunt atinşi de maladii incurabile. ™1

Asistenţa devine cea dintâi dintre obligaţiile sociale, cea mai necondiţionată dintre toate, pentru că e însăşi condiţia societăţii – legătura cea mai vie dintre oameni, cea mai personală şi în acelaşi timp cea mai universală. Dar gândirea secolului al XVIII-lea ezită asupra formelor pe care trebuie să le ia această asistenţă. Prin „obligaţie socială” trebuie înţeleasă obligaţia absolută pentru societate? E datoria statului

să se ocupe de asistenţă? El trebuie să construiască spitalele, să distribuie ajutoarele? A existat o întreagă polemică pe această temă în ultimii ani de dinainte de Revoluţie. Unii erau partizanii instaurării unui control de stat asupra tuturor aşezămintelor de asistenţă, considerând că orice *datorie socială* e de la sine o *datorie a societăţii* şi în final a statului: se proiectează o comisie permanentă care va controla toate spitalele regatului; se visează la construirea unor mari spitale unde vor fi îngrijiţi toţi săracii care se îmbolnăvesc" Dar cea mai mare parte respinge ideea acestei asistenţe masive. Economiştii şi liberalii consideră mai curând că o *datorie socială* este o *datorie a omului în societate*, nu a societăţii înseşi. Pentru a fixa formele de asistenţă care sunt posibile, trebuie deci definite, la omul social, care sunt natura şi limitele sentimentelor de milă, compasiune, solidaritate care îl pot uni cu semenii săi. Teoria asistenţei trebuie să se sprijine pe această analiză jumătate psihologică, jumătate morală, şi nu pe o definire a obligaţiilor contractuale ale grupului. Astfel concepută, asistenţa nu e o structură de stat, ci o legătură personală care merge de la om la om.

Discipol al lui Turgot, Dupont de Nemours încearcă să definească această legătură, care uneşte o suferinţă cu o compasiune. Omul, când

81 Desmonceaux, *De la bienfaisance naţionale*, Paris, 1789, pp. 7 – 8.

82 Récalde cere crearea unui comitet „pentru reformarea generală a spitalelor"; apoi, „o comisie permanentă, investită cu autoritatea Regelui, ocupată permanent cu menţinerea ordinii şi a echităţii în folosirea banilor destinai Săracilor" (loc. cit., p. 129).

Cf. Claude Chevalier, *Description des avantages d'une maison de santé* (1762). Dulaurent, *Essai sur les établissements nécessaires et les moins dispendieux pour rendre le service dans les hôpitaux vraiment utile à l'humanité*, 1787.

simte o durere, caută mai întâi în el însuşi uşurarea de răul care îl macină; apoi se plânge, „începe să implore ajutorul rudelor şi prietenilor, şi fiecare îl sprijină ca urmare a unei înclinaţii naturale pe care compasiunea o pune, mai mult sau mai puţin, în inima tuturor oamenilor „3. Dar această înclinaţie este de aceeaşi natură ca şi imaginaţia şi simpatia, după Hume: intensitatea sa nu e constantă, vigoarea sa nu e nelimitată; ea nu are acea forţă inepuizabilă care i-ar permite să se poarte cu aceeaşi spontaneitate faţă de toţi oamenii, chiar necunoscuţi. Limita compasiunii este repede atinsă: şi nu li se poate cere oamenilor să-şi extindă mila „dincolo de limita unde grijile şi efortul pe care le-ar lua asupra lor li s-ar părea mai mari decât compasiunea pe care o resimt". Nu este deci posibil să considerăm asistenţa ca o datorie absolută care s-ar impune la cea mai mică cerere a nefericirii. Ea nu poate fi nimic altceva decât rezultatul unei înclinaţii morale; şi trebuie analizată în termeni de forţe. Poate fi dedusă din două componente: una negativă, constituită de efortul depus pentru îngrijirile care trebuie acordate (gravitate a maladiei şi totodată distanţă de depăşit: cu cât ne îndepărtăm de cămin şi de anturajul imediat, cu atât îngrijirile sunt din punct de vedere material mai greu de asigurat); cealaltă pozitivă, determinată de intensitatea sentimentului pe care-l inspiră bolnavul; dar ea descreşte rapid, pe măsură ce ne

îndepărtăm de domeniul ataşamentelor naturale circumscrise de familie. Odată depăşită o anume limită, conturată în acelaşi timp de spaţiu, de imaginaţie şi de intensitatea înclinaţiilor – limită care înconjoară într-o manieră mai mult sau mai puţin extinsă familia – numai forţele negative mai au un rol, iar asistenţa nu mai poate fi solicitată: „Este ceea ce face ca ajutorul familiei, legată prin dragoste şi prietenie, să fie totdeauna cel dintâi, cel mai atent, cel mai energic… Dar… cu cât ajutorul vine mai de departe, cu atât mai puţin valoros este şi pare mai greu celor care îl acordă”.

Spaţiul social în care e situată maladia se vede astfel complet reînnoit. Din Evul Mediu şi până la sfârşitul epocii clasice, el rămăsese omogen. Orice om sărac şi bolnav avea dreptul la mila celorlalţi şi la îngrijirile lor. El era în mod universal aproapele fiecăruia; putea, în orice clipă, să se prezinte tuturor. El era în mod universal aproape de fiecare; în orice moment se putea prezenta tuturor. Şi cu cât venea mai de departe, cu cât chipul îi era mai necunoscut, cu atât mai vii erau simbolurile de universalitate al căror purtător era; el reprezenta atunci Mizerabilul, Bolnavul prin excelenţă, ascunzând în anonimatul său puteri de glorificare. Secolul al XVIII-lea, dimpotrivă, fragmentează acest spaţiu şi face să apa

83 Dupont de Nemours, *Idées sur les secours a donner aux pauvres malades dans une grande ville*, 1786, pp. 10 – 11.

ră în el o întreagă lume de figuri limitate. Bolnavul se vede situat în unităţi discontinue: zone active de vivacitate psihologică, zone inactive şi neutre de îndepărtare şi de inerţie a inimii. Spaţiul

social al maladiei este fragmentat după un fel de economie a devotamentului, în aşa fel încât bolnavul să nu mai cadă în grija oricui, ci numai în grija celor care aparţin aceluiaşi anturaj cu el: învecinare în imaginaţie, proximitate în sentimente. Spaţiul social al filantropiei nu se opune doar celui al caritǎţii, ca o lume laică unei lumi creştine – ci ca o structură de discontinuitate morală şi afectivă care distribuie bolnavii după domenii separate de apartenenţă la un câmp omogen, în care fiecare mizerie se adresează fiecărui om după eventualitatea, mereu lăsată în seama hazardului, dar mereu semnificativă, a trecerii sale.

Totuşi secolul al XVIII-lea nu vede aici o limită. Se doreşte, dimpotrivă, să i se dea asistenţei mai multă vivacitate naturală, precum şi fundamente economice mai corecte. Dacă, în loc să se construiască spitale mari a căror întreţinere costă mult, s-ar distribui ajutoarele direct familiilor celor bolnavi, ar exista aici un triplu avantaj. Mai întâi sentimental, pentru că văzându-l zilnic familia nu-şi pierde mila reală pe care o resimte tot timpul pentru bolnav. Economic, pentru că nu mai e nevoie să i se furnizeze acestui bolnav locuinţă şi hrană, care îi sunt asigurate acasă. În sfârşit, medical, pentru că, fără a mai vorbi de meticulozitatea deosebită a îngrijirilor pe care le primeşte, bolnavul nu e afectat de spectacolul deprimant al unui spital pe care toţi îl privesc „ca pe un templu al morţii”. Melancolia spectacolului care îl înconjoară, diversele contaminări, depărtarea de tot ce îi e drag agravează suferinţele pacienţilor şi sfârşesc prin a provoca maladii care n-ar putea fi găsite în mod spontan în natură, pentru că sunt ca

nişte creaţii proprii spitalului. Situaţia omului spitalizat comportă maladii deosebite, un fel de „spitalism” *avant la lettre*, iar „medicul de spital are nevoie de mult mai multă abilitate ca să scape de pericolul falsei experienţe ce pare să rezulte din maladiile artificiale pe care trebuie să le îngrijească în spitale. De fapt, nicio maladie de spital nu e pură ™4. Aşa cum internarea, în final, generează sărăcie, spitalul e generator de maladii.

Locul natural al vindecării nu este spitalul, ci familia, cel puţin anturajul imediat al bolnavului. Şi, aşa cum sărăcia trebuie să se resoarbă în libera circulaţiei a mâinii de lucru, maladia trebuie să dispară în îngrijirile pe care mediul natural al omului i le poate aduce în mod spontan: „Societatea însăşi, pentru a exercita o veritabilă caritate, trebuie să se întrebuinţeze cât mai puţin posibil şi, atât cât depinde de ea, să facă uz de forţele speciale ale familiei şi ale indivizilor”. 85

84 *Ibidem*.

85 *Ibid*., p. 113.

Tocmai aceste „forţe speciale” sunt cele solicitate şi a căror organizare se încearcă la sfârşitul secolului al XVIII-lea.86 În Anglia, o lege din 1722 interzicea orice formă de ajutor la domiciliu: bolnavul sărac trebuia să fie dus la spital, unde devenea, într-un mod anonim, obiectul milei publice. În 1796, o lege nouă modifică această dispoziţie, considerată „inadaptată şi opresivă”, pentru că împiedica anumite persoane care meritau să primească îngrijiri ocazionale şi le priva pe altele de „consolarea inerentă a mediului domestic”. În fiecare parohie, supraveghetorii vor hotărî asupra îngrijirilor ce pot fi acordate bolnavilor săraci care

rămân acasă.87 Se încearcă şi încurajarea sistemului de asigurări mutuale; în 1786, Acland stabileşte un proiect de *universal friendly or benefit society* [societate universală de prietenie sau de binefacere]: subscriu ţărani şi servitori, care vor putea primi în caz de boală sau accident asistenţă la domiciliu; în fiecare parohie un farmacist va fi abilitat să fumizeze medicamentele plătite jumătate de parohie, jumătate de asociaţie.88

Revoluţia, cel puţin la începuturile sale, abandonează proiectele de reorganizare centrală a asistenţei şi de construire a marilor spitale. Raportul lui La Rochefoucauld-Liancourt este conform cu ideile liberale ale lui Dupont de Nemours şi ale discipolilor lui Turgot: „Dacă ar prevala sistemul îngrijirii la domiciliu, sistem care prezintă, între alte avantaje preţioase, şi pe acela că răspândeşte binefacerile asupra întregii familii a celui ajutat, îl lasă înconjurat de cei dragi şi strânge astfel, prin asistenţă publică, legăturile şi afecţiunile naturale, ar rezulta o economie considerabilă, pentru că o sumă mult mai mică decât jumătatea celei alocate astăzi săracului, din spital ar fi suficientă pentru întreţinerea celui ajutat la el acasă”. 89

Două mişcări străine una de cealaltă.

Una a luat naştere şi s-a dezvoltat în interiorul spaţiului definit de internare: datorită ei nebunia a căpătat independenţă şi singularitate în lumea confuză în care fusese închisă; noi distanţe îi vor permite să fie percepută acum acolo unde nu era recunoscută decât neraţiunea. Şi în timp ce toate celelalte figuri închise tind să se sustragă internării, ea singură rămâne acolo, ultimă epavă, ultimă

mărturie a acestei practici, care a fost esenţială pentru lumea clasică, dar al cărei sens ne pare acum cu totul enigmatic.

86 La cererea lui Turgot, Brienne face o anchetă asupra asistenţei în regiunea Toulouse. Redactează concluziile în 1775 şi i le citeşte lui Montigny. Recomandă îngrijirea medicală la domiciliu, dar şi crearea de ospicii pentru anumite categorii, de pildă nebunii (B.N. Fonds français 8129, f. 244 – 287).

87 Nicholls, *The english Poor Laws*, II, pp. 115 – 116.

88 E Eden, *State of the Poor*, I, p. 373.

89 La Rochefoucauld-Liancourt (*Proces-verbaux de l'Assemblée nationale*, vol. XLIV), pp. 94 – 95.

Şi apoi, a existat cealaltă mişcare, care s-a născut în afara internării. Reflecţie economică şi socială asupra sărăciei, maladiei şi asistenţei. Pentru prima dată în lumea creştină, maladia se vede izolată de sărăcie şi de toate figurile mizeriei.

Pe scurt, se deteriorarează tot ceea ce învăluia altă dată nebunia: cercul mizeriei şi cel al neraţiunii se desfac şi unul, şi celălalt. Mizeria este reluată între problemele imanente economiei; neraţiunea se afundă în figurile profunde ale imaginaţiei. Destinele lor nu se vor mai încrucişa. Şi ceea ce reapare, la acest sfârşit de secol al XVIII-lea, este nebunia însăşi, condamnată încă la vechiul teritoriu al excluderii, ca şi crima, dar şi confruntată cu toate problemele noi pe care asistenţa le pune bolnavilor.

Nebunia e deja eliberată, în sensul că ea e degajată din vechile forme ale experienţei în care era prinsă. Degajată nu prin vreo intervenţie a filantropiei, nu printr-o recunoaştere ştiinţifică – şi în

sfârşit pozitivă – a „adevărului” ei, ci prin toată această lentă lucrare care s-a petrecut în structurile cele mai adânci ale experienţei: nu acolo unde nebunia este maladie, ci acolo unde e legată de viaţa oamenilor şi de istoria lor, acolo unde ei îşi resimt în mod concret mizeria, şi unde vin să-i obsedeze fantasmele neraţiunii. În aceste regiuni obscure s-a format treptat noţiunea modernă de nebunie. N-a fost o achiziţie de noţiuni noi; ci o „descoperire”, ca să spunem aşa, în măsura în care tocmai datorită unui regres, unei distanţe luate, a fost din nou resimţită prezenţa sa neliniştitoare – în măsura în care cu doar câţiva ani înainte de reforma lui Tuke şi Pinel, o întreagă muncă de „degajare” o lasă să apară în sfârşit izolată în marea figură flagrantă şi degradată a neraţiunii.

Capitolul III

DESPRE BUNA ÎNTREBUINŢARE A LIBERTĂŢII

Iată deci nebunia restituită unui fel de singurătate: nu aceea zgomotoasă şi, într-un fel, glorioasă, pe care o putuse cunoaşte până la Renaştere, ci o alta, ciudat de tăcută; o singurătate care o eliberează puţin câte puţin din comunitatea confuză a caselor de internare şi care o înconjoară cu un fel de zonă neutră şi vidă.

Ceea ce a dispărut, în cursul secolului al XVIII-lea, nu este rigoarea inumană cu care sunt trataţi nebunii, ci evidenţa internării, unitatea globală în care ei erau incluşi fără probleme, şi acele nenumărate fire care îi înserau în trama continuă a neraţiunii. Nebunia e, cu mult înainte de Pinel, eliberată: nu de constrângerile materiale care o menţin în celulă, ci de o aservire cu mult mai constrângătoare, mai decisivă

poate, care o ţine sub dominaţia acestei obscure puteri. Chiar înainte de Revoluţie, ea este liberă: liberă pentru o percepţie care o individualizează, liberă pentru recunoaşterea chipurilor sale singulare şi a întregului proces care îi va da în cele din urmă statutul ei de obiect.

Lăsată singură şi desprinsă de vechile sale înrudiri, între zidurile şubrezite ale internării, nebunia creează probleme – punând întrebări pe care nu le formulase niciodată până atunci.

Ea l-a pus mai ales în încurcătură pe legislator care, neputând să nu sancţioneze sfârşitul internării, nu mai ştia în ce punct al spaţiului social s-o situeze – închisoare, spital sau asistenţă familială. Măsurile luate imediat înainte sau după începutul Revoluţiei reflectă această indecizie.

În circulara sa privind ordinele regale, Breteuil le cere intendenţilor să-i indice natura ordinelor de detenţie în diversele case de internare şi motivele care le justifică. Vor trebui să fie eliberaţi, după cel mult unul sau doi ani de detenţie, „cei care, fără să fi făcut nimic care să-i fi putut expune la severitatea pedepselor pronunţate de legi, s-au dedat exceselor libertinajului, ale desfrâului şi ale risipei”. Dimpotrivă, vor fi menţinuţi în casele de internare „prizonierii al căror spirit este alienat şi a căror imbecilitate îi face incapabili să se poarte cum trebuie în lume sau ale căror furii i-ar face periculoşi. Nu este vorba, în privinţa lor, decât de a se asigura dacă starea le e mereu aceeaşi şi, din nefericire, continuarea detenţiei devine indispensabilă atâta timp cât se recunoaşte că libertatea lor estefie dăunătoare societăţii, fie o binefacere inutilă pentru ei înşişi ™. Iată prima etapă:

reducerea, cât mai mult posibil, a practicii internării în ceea ce priveşte greşelile morale, conflictele familiale, aspectele cele mai benigne ale libertinajului, dar lăsând-o să funcţioneze în principiul ei şi cu una dintre semnificaţiile sale majore: închiderea nebunilor. Este momentul în care nebunia ia, de fapt, în posesie internarea, în timp ce internarea însăşi se eliberează de celelalte forme de utilitate ale sale.

A doua etapă este aceea a marilor anchete cerute de Adunarea naţională şi de Constituantă imediat după Declaraţia drepturilor omului: „Nimeni nu poate fi arestat, nici deţinut decât în cazurile prevăzute de lege şi potrivit formelor prescrise de aceasta… Legea nu trebuie să admită decât pedepse strict şi evident necesare, şi nimeni nu poate fi pedepsit decât în virtutea unei legi stabilite şi promulgate anterior delictului şi aplicate în mod legal”. Era internării s-a încheiat. Rămâne doar o întemniţare în care criminalii condamnaţi sau prezumtivi se învecinează deocamdată cu nebunii. Comitetul pentru cerşetorie al Constituantei desemnează 5 persoane2 pentru a vizita casele de internare din Paris. Ducele de La Rochefoucauld-Liancourt prezintă raportul (decembrie 1789); pe de o parte, el dă asigurări că prezenţa nebunilor le conferă locurilor de detenţie un stil degradant şi riscă să-i reducă pe internaţi la un statut nedemn de umanitate; amestecul tolerat acolo dovedeşte din partea puterii şi a judecătorilor o mare uşurătate: „Această lipsă de preocupare este foarte departe de mila luminată şi grijulie faţă de nefericire prin care aceasta primeşte toate alinările, toate consolările posibile…; putem oare ca, vrând să ajutăm mizeria, să consimţim la degradarea umanităţii?” 3

Dacă nebunii îi degradează pe cei cu care, din imprudenţă, sunt amesteca şi, trebuie să le fie rezervată o internare specială; internare care nu e medicală, ci trebuie să fie forma de asistenţă cea mai eficace şi mai blândă: „Dintre toate nenorocirile care lovesc umanitatea, starea de nebunie este totuşi una dintre cele care cer cu îndreptăţire mila şi respectul; tocmai acestei stări ar trebui să-i fie dedicate cât mai multe îngrijiri; când vindecarea e fără speranţă, câte mijloace mai rămân totuşi, câte alinări, câte purtări bune care le pot face acestor nefericiţi măcar o existenţă suportabilă”. 4 În acest text statutul nebunieilipare în ambiguitatea sa:

1 Circulară către intendenţi (martie 1784); citată în Funck-Brentano, *Les Lettres de cachet a Paris*, p. XLII.

2 Ducele de Liancourt, parohul de Sergy, parohul de Cretot, deputaţi; Montlinot şi Thouret, „ataşaţi externi pe lângă Comitet”; cf. „Rapport au Comité de mendicité”, loc. cit., p. 4.

3 Loc. cit., p. 47.

4 „Rapport au Comité de mendicité”, p. 78. Rezuniându-şi lucrările la încheierea Constituantei, Comitetul cere crearea a „două spitale destinate vindecării trebuie ca populaţia internată să fie protejată de pericolele sale şi, în acelaşi timp, să i se acorde binefacerile unei asistenţe speciale.

A treia etapă, marea serie de decrete emise între 12 şi 16 martie 1790. Declaraţia drepturilor omului capătă aici o aplicare concretă: „În şase săptămâni de la emiterea prezentului decret, toate persoanele deţinute în castele, case religioase, temniţe, case ale poliţiei sau alte închisori, prin ordine regale sau prin

ordinele agenţilor puterii executive – doar dacă nu sunt şi condamnate, arestate sau dacă nu există împotriva lor vreo plângere în justiţie cauzată de o crimă importantă, vreo pedeapsă corporală sau dacă nu sunt închise din cauza nebuniei, vor fi puse în libertate”. Internarea este deci rezervată într-o manieră definitivă anumitor categorii de justiţiabili şi nebunilor. Dar pentru aceştia se prevede un aranjament: „Persoanele deţinute pentru demenţă vor fi, pe parcursul a trei luni, începând din ziua publicării prezentului decret, la cererea procurorilor noştri, interogate de judecători în formele uzitate şi, în virtutea ordonanţelor lor, vizitate de medici care, sub supravegherea directorilor de district, se vor pronunţa asupra adevăratei situaţii a bolnavilor astfel încât, după sentinţa care va fi dată asupra stării lor, ei să fie eliberaţi din închisoare sau îngrijiţi în spitalele care vor fi indicate în acest scop.”[427] Se pare că de-acum alegerea e făcută. La 29 martie 1790, Bailly, Duport-Dutertre şi un administrator al poliţiei se duc la Salpêtrière ca să stabilească maniera în care decretul va putea fi aplicat[428][429]; apoi fac aceeaşi vizită la Bicêtre. Dificultăţile sunt numeroase, şi mai întâi aceasta: nu există spitale care să fie destinate sau măcar rezervate nebunilor.

În faţa acestor dificultăţi materiale, la care se

427n ebuniei" (cf. Tuetey, L'Assistance publique a Paris pendant la Révolution, vol. I, Introducere, p. XV).

428 Cf. Moniteur din 3 aprilie 1790.

429 Numeroase discuții pentru a ști ce e de făcut cu nebunii în spitale. De exemplu, la ospiciul din Toulouse, ministerul Poliției refuză, din motive de securitate, o eliberare pe care o acordă ministerul de Interne din cauza mizeriei din spital și a „îngrijirilor foarte costisitoare și foarte greu de acordat" (Arhivele naționale, F 15, 339).

adaugă atâtea incertitudini teoretice, va începe o lungă fază de ezitări/ Din toate părţile, Adunării i se cere un text care să permită protejarea împotriva nebunilor chiar înainte de promisa creare a spitalelor. Şi, printr-un regres care va fi de mare importanţă pentru viitor, nebunii cad sub incidenţa măsurilor imediate şi necontrolate care se iau nu împotriva criminalilor periculoşi, ci împotriva bestiilor răufăcătoare. Legea din 16 – 24 august 1790 „încredinţează vigilenţei şi autorităţii corpurilor municipale… grija de a preîntâmpina şi de a remedia evenimentele supărătoare care ar putea fi provocate de smintiţii sau de furioşii lăsaţi în libertate şi de rătăcirile animalelor răufăcătoare şi feroce”[430]. Legea din 22 iulie 1791 întăreşte această dispoziţie, făcând familiile responsabile de supravegherea alienaţilor şi permiţând autorităţilor municipale să ia toate măsurile utile: „Rudele smintiţilor trebuie să vegheze asupra lor, să-i împiedice să bată câmpii şi să aibă grijă ca aceştia să nu comită vreo dezordine. Autoritatea municipală trebuie să preîntâmpine inconvenientele care ar rezulta din neglijenţa cu care cetăţenii îndeplinesc această datorie”. Prin acest ocol al eliberării lor, nebunii regăsesc, dar de data asta chiar în lege, statutul de animal în care internarea păruse să-i alieneze; ei redevin bestii sălbatice chiar în epoca în care medicii încep să le recunoască o animalitate blândă.[431] Dar degeaba s-a pus această dispoziţie legală în mâinile autorităţilor, problemele nu sunt totuşi rezolvate; spitalele pentru alienaţi tot

430 Titlul XI, art. 3.

431 Aceste dispoziții s-au regăsit și în Codul penal. Portalis se referă la ele într-o circulară din 30 fructidor, anul XII, 17 septembrie 1801.

nu există.

La ministerul de Interne sosesc nenumărate cereri. Delessart răspunde, de exemplu, la una dintre ele: „Sunt de acord cu dumneavoastră, domnule, că ar fi important să putem trece neîntârziat la crearea caselor destinate să servească drept refugiu pentru nenorocita clasă a smintiţilor… În privinţa smintiţilor pe care lipsa acestor aşezăminte v-a forţat să-i plasaţi în diferite închisori din departamentul dumneavoastră, nu văd pentru moment alte mijloace de a-i retrage din aceste locuri atât de puţin potrivite cu starea lor, decât de a-i transfera provizoriu, dacă este posibil, la Bicêtre. Va fi deci util ca Directoratul să-i scrie celui din Paris pentru a se pune de acord cu el asupra mijloacelor prin care să fie admişi în această casă, unde cheltuielile întreţinerii lor vor fi suportate de departamentul dumneavoastră sau de comunele de domiciliu ale acestor nefericiţi, dacă familiile lor nu sunt în stare să ia asupra lor această cheltuială”. ™ Bicêtre devine deci marele centru unde sunt trimişi toţi smintiţii, mai ales după ce s-a închis Saint-Lazare. Acelaşi lucru pentru femei la Salpêtrière: în 1792 sunt aduse 200 de nebune care fuseseră instalate cu cinci ani mai devreme în fostul noviciat al Capucinilor din strada Saint-Jacques.[432] Dar în provinciile îndepărtate, nici vorbă să se trimită alienaţii în fostele spitale generale. Cea mai mare parte a timpului sunt ţinuţi în închisori, cum s-a întâmplat de pildă în fortul Hă, în castelul din Angers, la Bellevaux. Dezordinea din ele e indescriptibilă, şi se va prelungi multă vreme – până la instalarea Imperiului. Antoine Nodier dă câteva detalii

---

432 Cf. Pignot, Les Origines de l'hôpital du Midi, pp. 92-93.

despre Bellevaux: „În fiecare zi strigătele anunţă comandamentul că întemniţaţi se bat şi se omoară între ei. Garda aleargă într-acolo. Aşa cum e ea alcătuită azi, e batjocura combatanţilor; administratorii municipali sunt rugaţi să vină pentru a restabili calmul; autoritatea lor e dispreţuită; sunt făcuţi de râs şi insultaţi; aceasta nu mai e o casă de justiţie şi detenţie”. „n

Dezordinile sunt la fel de mari – poate chiar mai mari – la Bicêtre; acolo sunt închişi prizonierii politici; sunt ascunşi suspecţii urmăriţi; mizeria, sărăcia îi ţin în acest loc pe mulţi înfometaţi. Administraţia nu încetează să protesteze; se cere să fie ţinuţi separat criminalii; şi, lucru important, unii sugerează şi ca, în locurile de detenţie ale acestora, să fie alăturaţi nebuni. La data de 9 brumar, anul III, economul din Bicêtre le scrie „cetăţenilor Grandpre şi Osmond, membri ai Comisiei administraţiilor şi tribunalelor”: „Vă fac cunoscut că, într-un moment când umanitatea e în mod hotărât la ordinea zilei, nu e nimeni care să nu încerce un sentiment de oroare văzând reunite, în acelaşi azil, crima şi sărăcia”. Mai trebuie să amintim oare masacrele din septembrie, evadările continuei3 şi, pentru atâţia inocenţi, spectacolul prizonierilor legaţi, al lanţului care se pune în mişcare? Săracii şi bătrânii aflaţi în mizerie „nu au în faţa ochilor decât lanţuri, gratii şi zăvoare. Dacă adăugăm la asta şi gemetele deţinuţilor care ajung uneori până la ei... Tocmai pe aceste lucruri mă bazez când vă cer, cu noi insistenţe, fie ca prizonierii să fie retraşi de la Bicêtre, pentru a-i lăsa aici doar pe săraci, fie ca săracii să fie retraşi şi să rămână doar prizonierii”. Şi iată, acum, ceea ce e decisiv, dacă ne gândim că această scrisoare

a fost scrisă în plină Revoluţie, cu mult după rapoartele lui Cabanis şi la câteva luni după ce Pinel, conform tradiţiei, îi „eliberează" pe alienaţii de la Bicêtre": „Am putea poate, în acest ultim caz, să-i lăsăm aici pe nebuni, altă specie de nefericiţi care fac umanitatea să sufere în mod oribil... Grăbiţi-vă, aşadar, cetăţeni care iubiţi umanitatea, să realizaţi un vis atât de frumos, şi fiţi convinşi dinainte că veţi binemerita de la ea". i5 Atât era de mare confuzia în cursul acelor ani; atât era de dificil, în momentul în care se reevalua „umanitatea", să se determine locul pe care trebuia să-l ocupe nebunia în cadrul ei; atât era de greu să fie situată într-un spaţiu social aflat în curs de restructurare.[433]

Dar deja am depăşit, în această simplă cronologie, data fixată în mod tradiţional pentru începerea marii reforme. Măsurile luate între 1780 şi 1793 circumscriu problema: dispariţia internării lasă nebunia fără un punct de inserţie precisă în spaţiul social; şi în faţa pericolului dezlănţuit, societatea reacţionează pe de o parte printr-un ansamblu de decizii pe termen lung, conforme unui ideal pe cale să se nască – crearea unor case rezervate smintiţilor –, pe de altă parte printr-o serie de măsuri imediate, care trebuie să-i permită să stăpânească nebunia prin forţă – măsuri regresive dacă vrem să măsurăm această istorie în termeni de progres.

Situaţie ambiguă, dar semnificativă pentru încurcătura creată; şi care aduce mărturie despre noile forme de experienţă care sunt pe punctul de a

433 Scrisoarea lui Létoumeau, econom al Casei Săracilor din Bicêtre, către cetățenii Osmond și Grandpré. Citată în Tuetey, L'Assistance publique a Paris pendant la Révolution, vol. III, pp. 360-362.

lua fiinţă. Pentru a le înţelege, e nevoie tocmai să ne eliberăm de toate temele progresului, de ceea ce implică ele ca perspectivă şi teleologie. Odată acceptată această opţiune, trebuie să putem determina structuri de ansamblu care antrenează formele experienţei într-o mişcare nedefinită, deschisă numai spre continuitatea prelungirii sale şi pe care nimic n-ar putea-o opri, chiar pentru noi.

Trebuie deci să ne ferim cu grijă să căutăm, în anii din preajma reformei lui Pinel şi Tuke, ceva care ar semăna cu o instaurare: instaurarea unei recunoaşteri pozitive a nebuniei; instaurarea unui tratament uman al alienaţilor. Trebuie să lăsăm evenimentelor acestei perioade şi structurilor care le susţin libertatea lor de metamorfozare. Oarecum sub măsurile juridice, la nivelul instituţiilor, şi în această dezbatere cotidiană în care se confruntă, se despart, se compromit şi se recunosc în sfârşit nebunul şi nonnebunul, s-au format, de-a lungul acestor ani, figuri – figuri decisive, evident, pentru că ele sunt cele care au generat „psihiatria pozitivă”; din ele s-au născut miturile unei recunoaşteri în sfârşit obiective şi medicale a nebuniei, care le-a justificat mai apoi, consacrându-le ca descoperire şi eliberare a adevărului.

De fapt, aceste figuri nu pot fi descrise în termeni de cunoaştere. Ele se situează dincoace de ea, acolo unde ştiinţa este foarte aproape încă de gesturile sale, de familiarităţile sale, de primele sale cuvinte. Trei dintre aceste structuri au fost, fără îndoială, determinante.

1. Într-una s-au contopit vechiul spaţiu al internării, acum redus şi limitat, şi un spaţiu medical

care se formase pe de altă parte şi nu s-a putut adapta la cel dintâi decât prin modificări şi epurări succesive.

2. O altă structură stabileşte între nebunie şi cel care o recunoaşte o supraveghează şi o judecă un raport nou, neutralizat, aparent epurat de orice complicitate, şi care e de ordinul privirii obiective.

3. În cea de-a treia, nebunul se vede confruntat cu criminalul; dar nu într-un spaţiu al confuziei, nici sub specia iresponsabilităţii. Este o structură care va permite nebuniei să locuiască crima fără să o reducă în întregime, şi care îi va permite în acelaşi timp omului rezonabil să judece şi să împartă nebuniile după noile forme ale moralei.

În spatele cronicii legislaţiei, ale cărei etape le-am schiţat, trebuie studiate aceste structuri.

*

Multă vreme, gândirea medicală şi practica internării rămăseseră străine una de alta. În timp ce se dezvolta, după legile proprii, cunoaşterea maladiilor spiritului, în lumea clasică îşi făcea loc o experienţă concretă a nebuniei – experienţă simbolizată şi fixată de internare. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, aceste două figuri se apropie, în proiectul unei prime convergenţe. Nu e vorba de o iluminare, nici măcar de o conştientizare, care ar fi dezvăluit, într-o conversiune a cunoaşterii, că internaţii erau nişte bolnavi; ci de o lucrare obscură în care s-au confruntat vechiul spaţiu al excluderii, omogen, uniform, riguros limitat, şi acest spaţiu social al asistenţei pe care secolul al XVIII-lea tocmai îl fragmentase, îl făcuse polimorf, segmentându-l după formele psihologice şi morale ale devotamentului.

Dar acest nou spaţiu nu este adaptat la

problemele specifice nebuniei. Deşi săracilor valizi li se prescria obligaţia de a munci, deşi familiilor le era încredinţată îngrijirea bolnavilor, nu se punea problema de a lăsa nebunii să se amestece în societate. Se putea cel puţin încerca menţinerea lor în spaţiul familial, interzicând persoanelor particulare să lase nebunii periculoşi din anturajul lor să circule liber. Dar protecţia nu e, atunci, asigurată decât dintr-o parte, şi într-o manieră cât se poate de fragilă. Societatea burgheză, cu cât se simte mai inocentă în faţa mizeriei, cu atât îşi recunoaşte responsabilitatea faţă de nebunie şi simte că trebuie să-l protejeze de ea pe omul privat. În epoca în care maladia şi sărăcia deveneau pentru prima dată în lumea creştină *chestiuni private*, neaparţinând decât sferei indivizilor sau familiilor, nebunia, chiar prin acest fapt, necesită un *statut public* şi definirea unui spaţiu de graniţă care să apere societatea de pericolele sale.

Natura acestei graniţe nu e încă determinată de nimic. Nu se ştie dacă va fi mai aproape de corecţie sau de spitalizare. Un singur lucru, deocamdată, este sigur: că nebunul, în momentul când internarea se prăbuşeşte, redându-i pe corecţionari libertăţii şi pe nenorociţi familiei, se găseşte în această situaţie cu deţinuţii în prevenţie sau condamnaţi şi cu săracii sau bolnavii care nu au familie. În raportul său, La Rochefoucauld-Liancourt estimează că asistenţa la domiciliu s-ar putea aplica marii majorităţi a persoanelor spitalizate la Paris. „Din aproape 11.000 de săraci, acest mod de ajutorare ar putea fi aplicat pentru aproape 8.000, adică pentru copii şi persoane de ambele sexe care nu sunt *prizonieri*, *smintiţi sau*

fără familie.”[434] Nebunii trebuie deci trataţi ca şi ceilalţi prizonieri, şi plasaţi într-o structură carcerală, sau trebuie trataţi ca nişte bolnavi în afara situaţiei familiale, constituind în jurul lor o cvasifamilie? Vom vedea tocmai cum au făcut Tuke şi Pinel, definind arhetipul azilului modern.

Dar funcţia comună şi forma mixtă a acestor două tipuri de izolare încă nu sunt descoperite. În momentul în care va începe Revoluţia, se confruntă două serii de proiecte: unele caută să reînvie sub noi forme – într-un fel de puritate geometrică, de raţionalitate aproape delirantă – vechile funcţii ale internării, destinate nebuniei şi crimei; celelalte se străduiesc, dimpotrivă, să definească un statut spitalicesc al nebuniei, care se va substitui familiei neputincioase. Nu e o luptă între filantropie şi barbarie, între tradiţii şi noul umanism. Sunt tatonări anevoioase către o definire a nebuniei pe care o întreagă societate caută să o exorcizeze din nou, în epoca în care vechii ei tovarăşi – sărăcia, libertinajul, maladia – au recăzut în domeniul privat. Într-un spaţiu social integral restructurat, nebunia trebuie să-şi găsească un loc.

S-a visat mult, chiar în epoca în care internarea îşi pierdea sensul, la case de corecţie ideale, funcţionând fără obstacole sau inconveniente, într-o perfecţiune tăcută, la „Bicêtre” onirice în care toate mecanismele corecţiei ar putea acţiona în stare pură; acolo totul ar fi doar ordine şi pedeapsă, măsură exactă a sancţiunilor, piramidă organizată a muncilor şi penalităţilor – cea mai bună dintre toate lumile

434 La Rochefoucauld-Liancourt, loc. cit., p. 95, s.n.

răului. Şi se visează ca aceste fortăreţe ideale să nu aibă contact cu lumea reală: închise în întregime asupra lor însele, ele ar trăi doar din resursele răului, într-o suficienţă care previne contagiunea şi risipeşte spaimele. Ele ar forma, în microcosmul lor independent, o imagine inversată a societăţii: viciul, constrângerea şi pedeapsa reflectând astfel ca în oglindă virtutea, libertatea şi recompensele care îi fac fericiţi pe oameni.

Brissot trasează, de exemplu, planul unei case de corecţie perfecte, după rigoarea unei geometrii care e în acelaşi timp arhitecturală şi morală. Orice fragment de spaţiu capătă valorile simbolice ale unui infern social meticulos. Două dintre laturile unei construcţii, care trebuie să fie pătrat, vor fi rezervate răului sub formele sale atenuate: femeile şi copiii de o parte, datornicii de alta; li se vor acorda „paturi şi hrană acceptabile”. Camera lor va fi expusă la soare şi la blândeţea climei. De partea cu frig şi vânt vor fi plasaţi „oamenii acuzaţi de crima capitală” şi, împreună cu ei, libertinii, agitaţii şi toţi smintiţii „care tulbură liniştea publică”. Primele două categorii de prizonieri vor face unele munci utile avutului obştesc. Ultimelor două categorii le vor fi rezervate acele munci indispensabile care dăunează sănătăţii şi pe care prea ades oamenii cumsecade sunt obligaţi să le practice. „Lucrările vor fi proporţionale cu forţa sau cu slăbiciunea, cu natura crimelor etc. Astfel, vagabonzii, libertinii, sceleraţii se vor ocupa cu tăierea pietrelor, cu şlefuirea marmurei, cu frământarea vopselelor şi cu mânuirea chimicalelor, unde viaţa cetăţenilor cumsecade e de obicei în pericol”. În această minunată economie, munca

dobândeşte o dublă eficacitate: ea produce distrugând – lucrarea necesară societăţii născându-se din însăşi moartea lucrătorului indezirabil. Viaţa neliniştită şi periculoasă a omului a trecut în docilitatea obiectului. Toate neregularităţile acestor existenţe smintite s-au egalizat în final în această suprafaţă netedă a marmurei. Temele clasice ale internării ating aici o perfecţiune paroxistică: internatul este exclus până la moarte, dar fiecare pas pe care îl face până la această moarte devine, într-o reversibilitate fără reziduuri, utilă pentru fericirea societăţii din care e alungat. i7

Când începe Revoluţia, asemenea visuri nu s-au risipit încă. Cel al lui Musquinet ţine de o geometrie destul de asemănătoare; dar meticulozitatea simbolurilor e şi mai bogată. Fortăreaţă cu patru laturi; fiecare construcţie are la rândul ei patru etaje, formând o piramidă a muncii. Piramidă arhitecturală: jos, scărmănatul lânii şi ţesutul; în vârf, „se va construi o platformă care va servi drept amplasament pentru urzitul firelor, înainte de a le pune la războiul de ţesut”. Piramidă socială: internaţii sunt grupaţi în batalioane de 12 indivizi sub conducerea unui contramaistru. Munca le e controlată de supraveghetori. Ansamblul e prezidat de un director. În sfârşit, o ierarhie a meritelor, care culminează cu eliberarea; în fiecare săptămână, cel mai zelos dintre lucrători „va primi de la domnul preşedinte un premiu de un scud de şase livre, iar cel care va câştiga de trei ori premiul îşi va dobândi libertatea”. Aşa stau lucrurile pentru domeniul muncii şi al interesului; echilibrul e obţinut cât se poate de exact: munca internatului e valoare de piaţă pentru administraţie şi, pentru prizonier, valoare de cumpărare a libertăţii; un

singur produs şi două sisteme de câştig. Dar mai există şi lumea moralităţii, simbolizată de capela care trebuie să se afle în centrul careului

17 Brissot de Warville, loc. cit., pp. 183 – 185. De notat că Şade a scris sau a proiectat să scrie „o dizertaţie asupra pedepsei cu moartea, urmată de un proiect despre ce trebuie făcut cu criminalii ca să fie păstraţi utili pentru stat" („Portefeuille d'un homme de lettres", citat de G. Lély, *Vie du marquis de Sade*, vol. II, p. 343).

18 Musquinet de la Pagne, *Bicêtre réformé, ou l'établissement d'une maison de discipline*, Paris, 1790, pp. 10 – 11.

19 *Ibid.*, p. 26.

format de construcţii. Bărbaţii şi femeile vor trebui să asiste la slujbă în fiecare duminică şi să fie atenţi la predică, „al cărei obiect va fi totdeauna să le provoace căinţa pe care trebuie s-o aibă faţă de viaţa lor trecută, să-i facă să înţeleagă cât de nefericiţi îi fac pe oameni libertinajul şi trândăvia, chiar şi în viaţa aceasta... şi să-i facă să ia hotărârea fermă de a avea un comportament mai bun în viitor ™O. Un prizonier care a câştigat deja premii, care se află la o etapă sau două de libertate, dacă tulbură slujba sau se arată „dereglat în moravuri" pierde imediat beneficiul obţinut. Libertatea nu are doar un preţ de piaţă; are şi o valoare morală şi trebuie să fie cucerită şi prin virtute. Prizonierul este deci plasat în punctul de intersecţie a doua ansambluri: unul pur economic, constituit de muncă, de produsul şi gratificaţiile ei; celălalt pur moral, constituit de virtute, supraveghere şi recompense.

Când ele ajung să coincidă, într-o muncă perfectă

care e în acelaşi timp pură moralitate, internatul este liber. Casa de corecţie însăşi, acest Bicêtre perfect, are o dublă justificare: pentru lumea exterioară nu e decât beneficiu-Musquinet estimează această muncă neremunerată exact la 500.000 de livre pe an pentru 400 de lucrători; iar pentru lumea interioară pe care o închide este o gigantică purificare morală: „Nu există vreun om atât de corupt încât să-l putem crede incorigibil; nu trebuie decât să-i facem cunoscute interesele şi să nu-l abrutizăm niciodată prin pedepse insuportabile şi care depăşesc slăbiciunea umană”. 2 i

Ajungem astfel la formele extreme ale mitului internării. El se epurează într-o schemă complexă, în care transpar toate intenţiile sale. Devine, în toată candoarea, ceea ce era deja în mod secret: control moral pentru internaţi, profit economic pentru ceilalţi; iar produsul muncii desfăşurate se descompune în toată rigoarea: pe de o parte beneficiul, care revine în întregime administraţiei, şi astfel societăţii, pe de altă parte gratificaţia, care revine muncitorului sub formă de certificate de moralitate. Un fel de adevăr caricatural şi care nu desemnează numai ceea ce voia să fie azilul, ci şi stilul în care o întreagă formă a conştiinţei burgheze stabilea raporturile între muncă, profit şi virtute. Este punctul în care istoria nebuniei cade în miturile în care s-au exprimat deopotrivă raţiunea şi neraţiunea.22

Cu acest vis al unei munci efectuate în întregime în austeritatea moralităţii, cu celălalt vis al unei munci care îşi găseşte pozitivitatea în moartea

20 *Ibid.*, p. 27.

21 *Ibid.*, p. 11.

22 Nu trebuie să uităm că Musquinet fusese

internat la Bicêtre sub Vechiul Regim, că a fost condamnat şi din nou închis în timpul Revoluţiei – considerat când nebun, când criminal.

celui care o înfăptuieşte, internarea atinge un adevăr excesiv. Asemenea proiecte nu mai sunt dominate decât de o supraabundenţă de semnificaţii psihologice şi sociale, de un întreg sistem de simboluri morale în care nebunia se vede nivelată; ea nu mai e atunci decât dezordine, neregularitate, vină obscură – o dereglare în om care deranjează statul şi contrazice morala. În momentul în care societatea burgheză percepe inutilitatea internării şi lasă să-i scape această unitate de evidenţă care făcea neraţiunea sensibilă în epoca clasică, ea începe să viseze la o muncă pură – pentru ea, numai profit, pentru ceilalţi, doar moarte şi supunere morală în care tot ceea ce e străin în om ar fi sufocat şi redus la tăcere.

*

În aceste visări, internarea se extenuează. Devine formă pură, se instalează uşor în reţeaua utilităţii sociale, se dezvăluie mereu fecundă. Zadarnică muncă, toate aceste elaborări mitice, care reiau într-o geometrie fantastică temele unei internări deja condamnate. Şi totuşi, purificând spaţiul internării de toate contradicţiile sale reale, făcându-l asimilabil, cel puţin în imaginar, pentru exigenţele societăţii, ea încerca să substituie o semnificaţie pozitivă valorii sale de excludere. Această regiune, care formase un fel de zonă negativă la limitele statului, încerca să devină un mediu compact, în care societatea să poată să se recunoască şi să pună în circulaţie propriile sale valori. În măsura în care se întâmplă acest lucru, visele lui Brissot sau Musquinet

sunt în complicitate cu alte proiecte, cărora seriozitatea lor, grijile lor filantropice, primele preocupări medicale par să le dea un sens cu totul opus.

Deşi le sunt contemporane, aceste proiecte au un stil foarte diferit. Acolo domnea abstracţiunea unei internări luate în formele sale generale, fără referinţă la cel internat – care era mai degrabă ocazia şi materialul ei, decât raţiunea ei de a fi. Aici, dimpotrivă, se exaltă ceea ce poate fi specific internaţilor, mai ales acest chip singular pe care l-a luat nebunia în secolul al XVIII-lea, pe măsură ce internarea îşi pierdea structurile esenţiale. Alienarea e tratată pentru ea însăşi, nu atât ca unul dintre cazurile de internare necesare, ci ca o problemă în sine şi pentru sine, în care internarea capătă doar figură de soluţie. E pentru prima dată când se văd confruntate sistematic nebunia internată şi nebunia îngrijită, nebunia raportată la neraţiune şi nebunia raportată la maladie; pe scurt, e primul moment al acestei confuzii sau al acestei sinteze (cum vrem să-i spunem) care constituie alienarea mintală în sensul modern al termenului.

În 1785 apare, sub dubla semnătură a lui Doublet şi Colombier, o *Instruction imprimée par ordre et aux frais du gouvernement sur la maniere de gouverner et de traiter les insensés*. Nebunul este situat aici, în plină ambiguitate, între o asistenţă pentru a cărei reajustare se depun eforturi şi o internare în curs de dispariţie. Acest text nu are valoare nici de descoperire, nici de conversiune în maniera de a trata nebunia. El desemnează mai curând compromisuri, măsuri căutate, echilibre. Toate ezitările legislatorilor

revoluţionari sunt deja prevestite aici.

Pe de o parte, asistenţa, ca manifestare a unei mile naturale, e cerută de nebuni cu aceeaşi îndreptăţire ca şi cei care nu-şi pot asigura singuri necesităţile: „Societatea le datorează protecţia cea mai puternică şi cele mai multe îngrijiri tocmai fiinţelor celor mai slabe şi celor mai nefericite; astfel, copiii şi smintiţii au constituit întotdeauna obiectul solicitudinii publice”. Totuşi, compasiunea încercată în mod natural faţă de copii este o atracţie pozitivă; cu nebunii, mila este imediat compensată, chiar eclipsată de oroarea încercată faţă de această existenţă străină sortită violenţelor şi furiilor sale: „Suntem, ca să spunem aşa, aduşi în situaţia de a fugi de ei, pentru a evita spectacolul sfâşietor al urmelor hidoase pe care le poartă pe chip şi pe corp, al raţiunii lor pierdute; şi de altfel teama de violenţa lor îi îndepărtează pe toţi cei care nu sunt obligaţi să-i ajute”. Trebuie deci găsită o cale de mijloc între datoria asistenţei pe care o prescrie o milă abstractă şi temerile legitime pe care le suscită o spaimă resimţită în mod real; va fi, în mod absolut natural, o asistenţă *intra muros*, un ajutor adus la capătul distanţei pe care o prescrie oroarea, o milă care se va desfăşura în spaţiul creat de mai bine de un secol de către internare şi pe care acum l-a lăsat gol. Chiar prin acest fapt excluderea nebunilor va căpăta alt sens: ea nu va mai marca marea cezură dintre raţiune şi neraţiune, la limitele ultime ale societăţii; ci, chiar în interiorul grupului, ea va trasa un fel de linie de compromis între sentimente şi datorii – între milă şi oroare, între asistenţă şi securitate. Nu va mai avea niciodată această valoare de limită absolută pe care o moştenise poate de la

vechile obsesii şi pe care o confirmase, în temerile surde ale oamenilor, reocupând într-o manieră aproape geografică locul leprei. Acum ea trebuie să fie mai degrabă măsură decât limită; şi tocmai evidenţa acestei semnificaţii noi e cea care face atât de criticabile „azilurile franceze, inspirate de legea romană”; ele nu alină de fapt „decât spaima publică şi nu pot satisface mila, care necesită nu numai siguranţă, ci şi îngrijiri şi tratamente care sunt adesea neglijate şi în lipsa cărora demenţa unora e perpetuă, deşi ar putea fi vindecată, iar a altora e sporită, deşi ar putea fi diminuată”.

Dar această formă nouă de internare trebuie să fie o măsură şi în sensul concilierii posibilităţilor bogăţiei cu exigenţele sărăciei; căci bogaţii – şi tocmai acesta e idealul asistenţei la discipolii lui Turgot – „îşi fac o obligaţie din a trata cu grijă, la domiciliul lor, rudele atacate de nebunie”, iar în caz de insucces pun „să fie supravegheate de oameni de încredere”. Dar săracii nu au „nici resursele necesare pentru a-i ţine pe smintiţi, nici facultatea de a-i îngriji şi de a-i trata pe bolnavi”. Trebuie deci stabilit, după modelul propus de bogăţie, un ajutor care să fie la dispoziţia săracilor – supraveghere şi îngrijiri la fel de atente ca în familie şi totodată gratuitate deplină pentru cine beneficiază de ele; pentru a face asta, Colombier prescrie să se stabilească „un departament destinat în exclusivitate săracilor smintiţi în fiecare loc de detenţie pentru cerşetori şi să se încerce tratarea nediferenţiată a tuturor genurilor de nebunie”.

Totuşi, lucrul cel mai decisiv din text este căutarea, încă ezitantă, a unui echilibru între simpla excludere a nebunilor şi îngrijirile medicale care li se

dau în măsura în care sunt priviţi ca nişte bolnavi. A închide nebunii înseamnă esenţialmente a înarma societatea împotriva pericolului pe care îl reprezintă: „Nenumărate exemple au dovedit acest pericol, iar actele publice ni l-au demonstrat, cu puţin timp în urmă, înfăţişându-ne istoria unui maniac care după ce şi-a sugrumat nevasta şi copiii s-a culcat liniştit peste victimele însângerate ale freneziei sale”. Deci, primul punct, închiderea dementţilor pe care familiile sărace nu sunt capabile să-i supravegheze. Dar trebuie totodată să li se lase beneficiul îngrijirilor pe care le-ar putea primi fie la medici, dacă ar fi mai avuţi, fie în spitale, dacă n-ar fi închişi pe loc. Doublet prezintă amănunţit curele care trebuie aplicate diferitelor maladii ale spiritului-precepte care rezumă cu exactitate îngrijirile acordate în mod tradiţional în secolul al XVIII-lea.[435]

Totuşi, racordul între internare şi îngrijiri nu este aici decât de ordin temporal. Ele nu coincid exact, se succedă: se vor da îngrijiri în timpul scurtei perioade în care maladia este considerată vindecabilă; imediat după aceea, internarea îşi va relua unica funcţie de excludere. Într-un fel, instrucţiunea din 1785 nu face decât să reia şi să sistematizeze obişnuinţele spitalizării şi ale internării; dar esenţial este că le adună în aceeaşi formă instituţională şi că îngrijirile sunt administrate chiar acolo unde se prescrie excluderea. Altă dată se dădeau îngrijiri la Hâtel-Dieu, se închidea la Bicêtre. Este proiectată acum o formă de închidere în care funcţia medicală şi funcţia de excludere vor funcţiona rând pe rând, dar în interiorul

435 Journal de médecine, august 1785, pp. 529-583.

unei structuri unice. Protecţie a societăţii împotriva nebunului într-un spaţiu de excludere care desemnează nebunia ca alienare implacabilă – şi protecţia împotriva maladiei într-un spaţiu de recuperare în care nebunia este considerată, mai mult sau mai puţin justificat, ca tranzitorie: aceste două tipuri de măsuri, care acoperă două forme de experienţă până acum eterogene, se vor suprapune fără a se confunda încă.

S-a încercat să se facă din textul lui Doublet şi Colombier prima mare etapă în constituirea azilului modern.[436] Dar în zadar *Instrucţiunea* lor a apropiat cât s-a putut de lumea internării, ajungând să le introducă în ea, tehnicile medicale şi farmaceutice, pasul esenţial încă n-a fost făcut. Şi nici nu va fi, decât în ziua în care spaţiul de internare, adaptat şi rezervat nebuniei, va dezvălui valori proprii care, fără vreo adăugare exterioară, ci printr-o putere autohtonă, sunt prin ele însele capabile să rezolve nebunia, adică din ziua când internarea va fi devenit medicaţia esenţială, când gestul negativ al excluderii va fi în acelaşi timp, doar prin sensul lui şi prin virtuţile sale intrinseci, o deschidere spre lumea pozitivă a vindecării. Nu este vorba de a dubla internarea prin practici care îi erau străine, ci, amenajând-o, forţând un adevăr pe care îl ascundea, întinzând toate firele care se încrucişau în mod obscur în ea, să i se dea o valoare medicală în mişcarea ce readuce nebunia la raţiune. A face dintr-un spaţiu care nu era decât o împărţire socială domeniul dialectic în care nebunul şi

436 Cf. Seriux și Libert, „L'Assistance et le Traitement des maladies mentales au temps de Louis XVI", Chronique médicale, 15 iulie-1 august 1914.

nonnebunul îşi vor transmite adevărurile lor secrete.

Acest pas este făcut de Tenon şi de Cabanis. Întâlnim încă la Tenon vechea idee că internarea nebunilor nu poate fi decretată într-o manieră definitivă decât dacă îngrijirile medicale au eşuat: „Doar după ce au fost epuizate toate resursele posibile este îngăduit să se consimtă la necesitatea supărătoare de a-i lua unui cetăţean libertatea. ™5 Dar deja internarea nu mai e, într-o manieră riguros negativă, abolirea totală şi absolută a libertăţii. Trebuie să fie mai curând o libertate restrânsă şi organizată. Deşi e destinată să evite toate contactele cu lumea rezonabilă – şi în acest sens rămâne tot închidere –, internarea trebuie să se deschidă, spre interior, în spaţiul vid unde nebunia este lăsată să se exprime liber: nu pentru a fi abandonată turbării sale oarbe, ci pentru a i se lăsa o posibilitate de satisfacţie, o şansă de alinare pe care constrângerea neîntreruptă nu i-o poate permite: „Cel dintâi remediu este să-i oferi nebunului o anumită libertate, în aşa fel încât să se poată lăsa treptat în voia impulsurilor pe care i le comandă natura. ™6 Fără a căuta s-o stăpânească în întregime, internarea funcţionează mai degrabă ca şi cum ar trebui să-i lase nebuniei un recul, graţie căruia să poată fi ea însăşi şi să poată apărea într-o libertate deposedată de toate reacţiile secundare – violenţă, turbare, furie, disperare – pe care le provoacă o opresiune constantă. Epoca clasică, cel puţin în câteva dintre miturile sale, asimilase libertatea nebunului formelor celor mai agresive ale animalităţii: ceea ce înrudea dementul cu bestia era spiritul de pradă. Apare acum tema că la nebun poate exista o animalitate blândă, care nu distruge prin violenţă

adevărul său uman, ci lasă să iasă la lumină un secret al naturii, un fond uitat, şi totuşi mereu familiar, care îl apropie pe smintit de animalul domestic şi de copil. Nebunia nu mai e pervertirea absolută în contranatură, ci invazia unei naturi vecine. Iar în ochii lui Tenon idealul practicilor de internare este tocmai procedeul utilizat la Saint-Luke, în care nebunul, „abandonat lui însuşi, iese dacă vrea din celula sa, trece prin galerie sau se duce într-un loc de plimbare presărat cu nisip, aflat în aer liber. Obligat să se agite, îi trebuiau spaţii acoperite şi descoperite pentru a-şi putea urma oricând impulsul care îl stăpânea”[437][438]. Internarea trebuie deci să fie spaţiu al adevărului tot atât cât e spaţiu al constrângerii, şi nu trebuie să fie spaţiu al constrângerii decât pentru a fi spaţiu al adevărului. Pentru prima dată este formulată această idee care are o atât de mare greutate în toată istoria psihiatriei până la eliberarea psihanalitică: anume că nebunia internată găseşte în această constrângere, în această vacuitate închisă, în acest „mediu”, elementul privilegiat în care se vor putea manifesta formele esenţiale ale adevărului său.

Relativ liberă şi abandonată paroxismelor adevărului său, nebunia nu riscă oare să se consolideze pe sine însăşi şi să se supună unui fel de accelerare constantă? Nici Tenon, nici Cabanis nu cred aşa ceva. Ei presupun, dimpotrivă, că această semilibertate, această libertate în cuşcă va avea valoare terapeutică. Aceasta deoarece, şi pentru ei, ca pentru toţi medicii secolului al XVIII-lea, imaginaţia,

437 Tenon, op.cit., f. 232. Cf. în același sens Mémoires sur les hôpitaux, al 4-lea Memoriu, p. 216.
438 Ibidem.

fiindcă ţine de corp şi de suflet şi fiindcă este locul de naştere al erorii, e mereu responsabilă de toate maladiile spiritului. Dar cu cât omul este mai constrâns, cu atât imaginaţia îi vagabondează mai mult; cu cât sunt mai stricte regulile cărora le este supus corpul, cu atât mai dereglate îi sunt visele şi imaginile. Astfel încât libertatea leagă imaginaţia mai bine decât lanţurile, pentru că ea confruntă fără încetare imaginaţia cu realul şi ascunde visele cele mai ciudate în gesturile familiare. Imaginaţia se întoarce în tăcere în vagabondajul libertăţii. Iar Tenon laudă foarte mult prevederea administratorilor de la Saint-Luke, în care „nebunul în general este pus în liberate pe timpul zilei: această libertate, pentru cine nu cunoaşte frâul raţiunii, e deja un remediu care previne uşurarea unei imaginaţii rătăcite sau pierdute „8. Prin ea însăşi, şi fără a fi altceva decât această libertate izolată, internarea este deci un agent de vindecare; ea e medicală, nu atât în virtutea îngrijirilor care se aduc, ci tocmai prin jocul imaginaţiei, al libertăţii, al tăcerii, al limitelor, prin mişcarea ce le organizează în mod spontan şi readuce eroarea la adevăr, nebunia la raţiune. Libertatea internată vindecă prin ea însăşi, ca limbajul eliberat în psihanaliză; dar printr-o mişcare exact inversă: nu permiţând fantasmelor să capete corp în cuvinte şi să se schimbe în ele, ci constrângându-le, dimpotrivă, să dispară în faţa tăcerii insistente şi apăsător de reale a lucrurilor.

Pasul esenţial e făcut: internarea şi-a dobândit titlurile de nobleţe medicală; a devenit loc de vindecare; nu mai e spaţiul în care nebunia veghea şi se conserva în secret până la moarte, ci acela în care,

printr-un soi de mecanism autohton, se consideră că se suprimă de la sine.

Important este că această transformare a casei de internare în azil nu s-a realizat prin introducerea progresivă a medicinei – un fel de invazie venind din exterior – ci printr-o restructurare internă a acestui spaţiu căruia epoca clasică nu-i dăduse alte funcţii decât acelea de excludere şi de corecţie. Modificarea progresivă a semnificaţiilor sale sociale, critica politică a represiunii şi critica economică a asistenţei, apropierea întregului câmp al internării de către nebunie, în timp ce toate celelalte figuri ale neraţiunii au fost puţin câte puţin eliberate de ea, toate acestea au făcut din internare un loc de două ori privilegiat pentru nebunie: locul adevărului ei şi locul abolirii ei. Şi astfel, internarea devine în mod real destinaţia nebuniei; legătura dintre ele va fi de-acum necesară. Iar funcţiile care ar putea părea cele mai contradictorii – protecţie împotriva pericolelor provocate de smintiţi şi vindecarea maladiilor – aceste funcţii găsesc în final un fel de bruscă armonie: pentru că nebunia îşi formulează adevărul şi îşi eliberează natura dintr-odată şi prin simpla operaţie de internare în spaţiul închis – dar vid – al internării, pericolul public va fi înlăturat, iar semnele maladiei vor fi şterse.

Spaţiul internării fiind astfel locuit de valori noi şi de o întreagă mişcare ce îi era necunoscută, atunci, şi numai atunci, va putea medicina să se instaleze în azil şi să readucă la sine toate experienţele nebuniei. Nu gândirea medicală e cea care a forţat porţile internării; dacă medicii stăpânesc astăzi azilul, nu o fac datorită unui drept de cucerire, graţie forţei vii a

filantropiei lor sau grijii lor pentru obiectivitatea ştiinţifică. Ci pentru că internarea însăşi a dobândit puţin câte puţin valoare terapeutică, şi aceasta prin reajustarea tuturor gesturilor sociale sau politice, a tuturor riturilor, imaginare sau morale, care de mai bine de un secol îndepărtează nebunia şi neraţiunea.

*

Internarea îşi schimbă înfăţişarea. Dar în complexul pe care îl formează cu ea şi unde delimitarea nu e niciodată posibilă în toată rigoarea, nebunia se modifică la rândul ei. Ea stabileşte raporturi noi cu această semilibertate care îi este oferită, nu fără a o măsura, cu timpul în care se scurge, în sfârşit, cu privirile care o supraveghează şi o înconjoară. În mod necesar, ea face corp comun cu această lume închisă, care e în acelaşi timp *adevărul* şi *sejurul* ei. Printr-o recurenţă care nu e ciudată decât dacă presupunem nebunia în practicile care o desemnează şi o privesc, situaţia sa îi devine natură; constrângerile sale capătă sensul determinismului, iar limbajul care o fixează capătă vocea unui adevăr care ar vorbi de la sine.

Geniul lui Cabanis şi textele pe care le-a scris în 179129 se plasează în acest moment decisiv şi echivoc totodată în care perspectiva oscilează: ceea ce era reformă socială a internării devine fidelitate faţă de adevărurile profunde ale nebuniei; iar *maniera în care nebunul este alienat* e uitată, reapărând ca *natură a alienării*. Internarea e pe cale să se ordoneze după formele pe care le-a creat.

Problema nebuniei nu mai e înfăţişată din punctul de vedere al raţiunii sau al ordinii, ci din punctul de vedere al dreptului individului liber; nicio

coerciţie, nicio caritate nu le pot atinge. „Înainte de orice, trebuie să avem grijă de libertate, de siguranţa persoanelor; exercitând binefacerea, nu trebuie să violăm regulile justiţiei”. Libertatea şi raţiunea au aceleaşi limite. Când raţiunea este prejudiciată, libertatea poate fi constrânsă; nu e mai puţin adevărat că această prejudiciere a raţiunii este chiar una dintre acelea care ameninţă existenţa subiectului sau libertatea celorlalţi: „Când oamenii se bucură de facultăţile lor raţionale, adică atâta timp cât ele nu sunt alterate până la a compromite siguranţa şi liniştea celuilalt sau a le expune la veritabile pericole, nimeni nu are dreptul, nici măcar societatea, să aducă cea mai mică atingere independenţei lor.”[439] Astfel se pregăteşte o definire a nebuniei pornind de la raporturile pe care le poate avea libertatea cu ea însăşi. Vechile concepţii juridice care îl absolveau pe nebun de responsabilitatea sa penală şi îl privau de drepturile sale civile nu formau o psihologie a nebuniei; această suspendare a libertăţii nu era decât ordinea consecinţelor juridice. Dar prin Cabanis libertatea a devenit pentru om o natură; ceea ce împiedică în mod legitim întrebuinţarea ei trebuie în mod necesar să fi modificat formele naturale pe care le ia în om. Internarea nebunului nu mai trebuie să fie deci decât sancţionarea unei stări de fapt, traducerea, în termeni juridici, a unei aboliri a libertăţii deja

439 1791: Raport adresat departamentului din Paris de către unul dintre membrii săi asupra stării nebunelor de la Salpêtrière și adoptarea unui proiect de regulament privind admiterea nebunilor. Acest text este citat in extenso, fără nume de autor, de Tuetey, L'Assistance publique a Paris pendant la Révolution. Documents inédits, vol. III, pp. 489-506. El e în mare parte reluat în Vues sur les secours publics, 1798.

cucerite la nivel psihologic. Şi prin această revenire a dreptului la natură se vede întemeiată marea ambiguitate care generează, în legătură cu nebunia, atâtea ezitări din partea gândirii contemporane: dacă iresponsabilitatea e identificată cu absenţa libertăţii, nu există determinism psihologic care să nu poată dezvinovăţi, cu alte cuvinte nu există adevăr pentru psihologie care să nu fie în acelaşi timp alienare pentru om.

Dispariţia libertăţii, din consecinţă – cum era – devine fundament, secret, esenţă a nebuniei. Şi tocmai această esenţă trebuie să prescrie ce restricţii trebuie impuse libertăţii materiale a smintiţilor. Se impune un control care va trebui să interogheze nebunia despre ea însăşi, şi pentru care vor fi convocaţi, laolaltă – într-atât rămâne încă ambiguă această dispariţie a libertăţii – magistraţi, jurişti, medici şi pur şi simplu oameni cu experienţă: „Iată de ce locurile în care sunt reţinuţi nebunii trebuie să fie neîncetat supuse inspecţiei din partea diferitelor magistraturi şi supravegherii speciale a poliţiei”. Când un nebun este adus într-un loc de detenţie, „fără pierdere de timp va fi urmărit sub toate aspectele, va fi pus sub observaţia ofiţerilor de sănătate[440], va fi supravegheat de oamenii de serviciu cei mai inteligenţi şi cei mai obişnuiţi să contemple nebunia în toate varietăţile sale” 31. Internarea va trebui să funcţioneze ca un fel de măsură permanentă a nebuniei, să se adapteze fără încetare la adevărul ei

440 În original, officier de sante — în Franța, de la 1803 la 1892, medic care nu avea titlul de doctor în medicină. (N.t.)

31 Cabanis, op.cit., p. 51.
32 Ibid., p. 58.

schimbător, să nu constrângă decât acolo unde libertatea se alienează şi numai în limitele alienării: „Umanitatea, justiţia şi buna medicină ordonă să nu fie închişi decât nebunii care pot dăuna într-adevăr altora; să nu fie legaţi decât aceia care, nelegaţi, şi-ar face rău lor înşişi”. Justiţia care va domni la azil nu va mai fi cea a pedepsei, ci a adevărului: o anumită exactitate în întrebuinţarea libertăţilor şi restricţiilor, o conformitate cât mai riguroasă cu putinţă a constrângerii cu alienarea libertăţii. Iar forma concretă a acestei justiţii, simbolul ei vizibil, nu se mai află în lanţ – restricţie absolută şi punitivă, care „învineţeşte totdeauna părţile pe care le apasă” –, ci în ceea ce urma să devină faimoasa cămaşă de forţă, acea „jiletcă strâmtă de doc sau de pânză groasă care strânge şi cuprinde braţele ™2, şi care trebuie să incomodeze cu atât mai mult cu cât mişcările devin mai violente. Nu trebuie să concepem cămaşa de forţă ca o umanizare a lanţurilor şi un progres către *self-restraint*. Există o întreagă deducţie conceptuală a cămăşii de forţă33 care arată că în nebunie nu se mai face experienţa unei confruntări absolute între raţiune şi neraţiune, ci aceea a unui joc mereu relativ, mereu mobil, al libertăţii şi al limitelor sale.

Proiectul de regulament care îi urmează *Raportului adresat Departamentului Parisului* propune aplicarea în detaliu a principalelor idei pe care le dezvoltă textul lui Cabanis: „Admiterea nebunilor sau a smintiţilor în aşezămintele care le sunt sau le vor fi destinate pe toată întinderea Departamentului Parisului se va face pe baza raportului unui medic şi al unui chirurg recunoscut legal, semnat de doi martori, rude, prieteni sau vecini, şi certificat de un judecător

de pace din secţie sau din canton”. Dar raportul dă o interpretare mai largă regulamentului: chiar preeminenţa medicului în determinarea nebuniei este clar controlată, şi tocmai în nomele unei experienţe azilare considerate mai aproape de adevăr, pentru că se sprijină pe cazuri mai numeroase şi pentru că lasă într-un fel nebunia să vorbească mai liber despre ea însăşi. „Să presupunem deci că un nebun e condus la un spital… Bolnavul apare, însoţit de familie, de vecini, de prieteni sau de persoane caritabile. Aceste persoane atestă că e cu adevărat nebun; ele *sunt* sau *nu sunt* în posesia unui certificat de la doctor. Aparenţele le confirmă sau par să le contrazică povestea. Orice opinie am putea avea atunci asupra stării bolnavului, dacă de altfel dovezile sărăciei sunt autentice, el trebuie primit provizoriu”. Atunci trebuie să urmeze o lungă observaţie, făcută deopotrivă de „oamenii de serviciu” ca şi de „ofiţerii de sănătate”. Tocmai aici, în privilegiul internării şi sub privirea unei observaţii purificate de aceasta, se face departajarea: dacă subiectul dă semne manifeste de nebunie, „orice îndoială se risipeşte. Îl putem reţine fără teamă, trebuie să-l îngrijim, să-l punem la adăpost de propriile sale erori, continuând cu curaj întrebuinţarea remediilor indicate. Dacă, dimpotrivă, după timpul considerat convenabil nu se descoperă niciun simptom de nebunie, dacă din investigaţiile făcute cu prudenţă nu aflăm nimic care să lase de bănuit că acest timp de calm n-a fost decât un interval lucid; în sfârşit, dacă bolnavul cere să iasă din spital, ar fi o crimă să fie reţinut cu forţa. Trebuie neîntârziat să fie redat lui însuşi şi societăţii”. Certificatul medical la intrarea în azil nu aduce deci decât o garanţie

îndoielnică. Criteriul definitiv şi care nu poate fi pus la îndoială trebuie furnizat chiar de internare: nebunia apare aici filtrată de tot ceea ce a putut crea iluzii şi se oferă unei priviri absolut neutre; căci nu se mai exprimă interesul familiei, nici puterea şi arbitrarul său, nici prejudecăţile medicinei; ci internarea, care se pronunţă de la sine şi în vocabularul care îi e propriu: adică în aceşti termeni de libertate sau de constrângere care ating în modul cel mai profund esenţa nebuniei. Gardienii care veghează la limitele internării sunt acum aceia care deţin posibilităţile unei cunoaşteri pozitive a nebuniei.

Iar Cabanis ajunge astfel la curioasa idee (cea mai nouă, fără îndoială) a unui „jurnal de azil”. În internarea clasică, neraţiunea era, în sens strict, redusă la tăcere. Despre tot ce a fost ea atâta timp, nu ştim nimic, în afară de câteva semne enigmatice care o desemnează în registrele caselor de internare: figurile sale concrete, limbajul său şi forfota acestor existenţe delirante, toate acestea sunt în mod sigur pierdute pentru noi. Atunci nebunia era fără memorie, iar internarea forma pecetea acestei uitări. De-acum înainte internarea e, dimpotrivă, cadrul în care nebunia îşi formulează adevărul; ea trebuie să-i marcheze în fiecare clipă măsurile, şi tocmai în ea se va totaliza nebunia, ajungând astfel în punctul de decizie: „Se va ţine un jurnal în care tabloul fiecărei maladii, efectele remediilor, autopsiile vor fi consemnate cu o scrupuloasă exactitate. Toţi indivizii din secţie vor fi înscrişi nominal, şi astfel administraţia îşi va putea da seama după nume care e starea lor, săptămână de săptămână sau zi de zi, dacă va considera necesar”. Nebunia atinge astfel regiuni ale

adevărului pe care neraţiunea nu le atinsese niciodată: ea se înserează în timp, se sustrage accidentului pur prin care erau semnalate altă dată diferitele ei episoade, pentru a căpăta o figură autonomă în istorie. Trecutul şi evoluţia să fac parte din adevărul ei – iar ceea ce o revelează nu mai este această ruptură, mereu instantanee, de adevăr, după care putea fi recunoscută neraţiunea. Există un timp al nebuniei care e cel al calendarului, nu calendarul ritmic al anotimpurilor, care o înrudeşte cu forţele obscure ale lumii, ci acela, cotidian, al oamenilor, în care se face numărătoarea istoriei.

Desfăşurată de internare în adevărul său, instalată în timpul cronicilor şi al istoriei, deposedată de tot ce putea face ireductibilă prezenţa profundă a neraţiunii, nebunia, astfel dezarmată, poate reveni fără pericol în jocul schimburilor. Ea devine comunicabilă, dar sub forma neutralizată a unei obiectivităţi oferite. Poate relua o existenţă publică – nu sub acea formă care scandaliza, contestând brusc şi fără recurs tot ce e mai esenţial în om şi mai adevărat în adevăr – ci sub forma unui obiect calm, ţinut la distanţă fără să se ascundă ceva în el, deschis fără reticenţe asupra unor secrete care nu tulbură, ci transmit o învăţătură. „Administraţia va considera, desigur, că rezultatul acestui jurnal şi detaliile sale cele mai preţioase aparţin aceluiaşi public care îi va fi furnizat deplorabilele materiale. Fără îndoială, ea va ordona tipărirea acestui jurnal şi, oricât de puţină filosofie sau cunoştinţe medicale va aduce în el redactorul, această culegere, oferind an de an fapte noi, noi observaţii, experienţe noi şi adevărate, va deveni pentru ştiinţa fizică şi morală a omului o

imensă sursă de bogăţii. „4

Iată nebunia oferită privirilor. Era deja astfel în internarea clasică, în momentul în care dădea spectacolul animalităţii; dar privirea îndreptată atunci asupra ei era o privire fascinată, în sensul că omul contempla în această figură atât de străină propria bestialitate, pe care o recunoştea într-un mod confuz ca infinit de aproape şi infinit de departe, această existenţă pe care o monstruozitate în delir o făcea inumană şi o plasa în cea mai îndepărtată dintre lumi fiind în secret chiar aceea pe care o resimţea în el însuşi. Privirea care se fixează acum asupra nebuniei nu e încărcată cu atâtea complicităţi; ea se îndreaptă către un obiect pe care îl atinge doar prin intermediul unui adevăr discursiv deja formulat; nebunul nu-i apare decât decantat de abstracţiunea nebuniei. Iar dacă în acest spectacol e ceva care îl priveşte pe individul raţional, nu e în măsura în care nebunia poate contesta pentru el omul în întregul său, ci în măsura în care ea poate adăuga ceva la ceea ce ştim despre om. Ea nu mai trebuie să se înscrie în negativitatea existenţei, ca una dintre figurile sale cele mai abrupte, ci să se instaleze progresiv în pozitivitatea lucrurilor cunoscute.

În această privire nouă, în care compromisurile sunt înlăturate, bariera gratiilor este şi ea abolită. Nebunul şi nonnebunul sunt, cu chipul descoperit, unul în prezenţa celuilalt. Între ei nu mai e nicio distanţă, în afară de aceea pe care o măsoară nemijlocit privirea. Dar faptul că este imperceptibilă o face, desigur, şi mai greu de depăşit; libertatea dobândită în internare, posibilitatea de a căpăta aici un adevăr şi un limbaj nu sunt de fapt pentru nebunie

decât cealaltă latură a unei mişcări care îi dă un statut în cunoaştere: sub privirea care o învăluie acum, îşi abandonează toate prestigiile care nu demult făceau încă din ea o figură înlăturată de îndată ce era zărită; devine formă privită, lucru investit de limbaj, realitate cunoscută; devine obiect. Iar dacă noul spaţiu al internării apropie nebunia şi raţiunea până la a le reuni într-un loc mixt, el stabileşte între ele o distanţă cu mult mai redutabilă, un dezechilibru care nu va mai putea fi răsturnat; oricât de liberă ar fi în lumea pe care i-o amenajează omul raţional, oricât de apropiată ar fi de spiritul şi de inima lui, nebunia nu va mai fi niciodată pentru omul raţional decât un obiect. Nu reversul oricând iminent al existenţei sale, ci un eveniment posibil în înlănţuirea lucrurilor. Tocmai această cădere în obiectualitate

34 Cabanis, Raport adresat Departamentului Parisului de către unul dintre membrii săi asupra stării nebunelor deţinute la Salpêtrière (citat de Tuetey, vol. III, pp. 492 – 493).

e cea care stăpâneşte nebunia mai profund şi mai bine decât vechea sa aservire faţă de formele neraţiunii. Internarea, în aspectele sale noi, îi poate oferi nebuniei luxul unei libertăţi: acum, ea e sclavă şi dezarmată de puterile sale cele mai profunde.

Dacă ar trebui să rezumăm într-un cuvânt toată această evoluţie, am putea spune, fără îndoială, că specificul experienţei Neraţiunii consta în faptul că nebunia îşi era propriul subiect; dar în experienţa care se formează la acest sfârşit de secol al XVIII-lea nebunia este alienată în raport cu ea însăşi în statutul de obiect pe care îl primeşte.

Cabanis visează pentru ea acea somnolenţă la

care ar constrânge-o azilul; el caută s-o epuizeze în această problematică senină. Lucru curios, chiar în acest moment ea capătă din nou viaţă în altă parte şi se încarcă de un întreg conţinut concret. În timp ce se purifică pentru cunoaştere şi se eliberează de vechile sale complicităţi, se angajează într-o serie de întrebări pe care morala şi le pune ei înseşi; pătrunde în viaţa cotidiană, oferindu-se unor alegeri şi unor decizii elementare, suscitând opţiuni fruste şi constrângând ceea ce putem numi „opinia publică" să revizuiscă sistemul valorilor care o priveşte. Decantarea, purificarea operată la Colombier, la Tenon, la Cabanis, prin efortul unei reflecţii continue, este imediat contrabalansată şi compromisă prin această muncă spontană efectuată, în fiecare zi, în marginile conştiinţei. Tocmai aici însă, în această forfotă abia perceptibilă de experienţe zilnice şi minuscule, va căpăta nebunia figura morală pe care Pinel şi Tuke i-o vor recunoaşte cu uşurinţă.

Şi asta pentru că, dispărând internarea, nebunia se manifestă din nou în domeniul public. Reapare, adusă parcă de un fel de invazie lentă şi surdă, cerând răspunsuri de la judecători, de la familii şi de la toţi responsabilii cu ordinea. În timp ce i se caută un statut, ea pune întrebări urgente: vechiul concept – familial, poliţienesc, social – de om neraţional dispare, lăsând să se confrunte fără intermediar noţiunea juridică a iresponsabilităţii şi experienţa imediată a nebuniei. Începe o întreagă muncă prin care conceptul negativ de alienare, aşa cum îl definea dreptul, se va lăsa pătruns puţin câte puţin şi modificat de semnificaţiile morale pe care omul obişnuit i le atribuie nebuniei.

„Trebuie să facem distincţie între locotenentul de poliţie magistrat şi cel care e administrator. Cel dintâi este omul legii; al doilea e al guvernului.”[441] Iar Des Essarts, câţiva ani mai târziu, comentează această definiţie pe care o dăduse el însuşi: „Recitind, în luna aprilie 1789, articolul redactat în 1784, trebuie să adaug că naţiunea îşi doreşte ca această parte de administraţie să fie distrusă sau cel puţin modificată, în aşa fel încât libertatea cetăţenilor să fie asigurată în mod inviolabil”. Reorganizarea poliţiei, la începutul Revoluţiei, făcând să dispară această putere în acelaşi timp independentă şi mixtă, încredinţează privilegiile ei cetăţeanului – om privat şi totodată voinţă colectivă. Circumscripţiile electorale, create prin decretul din 28 martie 1789, vor servi drept cadru reorganizării poliţiei; în fiecare district din Paris se stabilesc cinci companii, dintre care una e retribuită (este vorba de cele mai multe ori de vechea poliţie), dar celelalte patru sunt formate din voluntari/6 De la o zi la alta, omul privat se vede însărcinat să asigure această împărţire socială nemijlocită, anterioară actului de justiţie, care e sarcina întregii poliţii. El are de-a face, în mod direct, fără intermediar sau control, cu tot materialul uman care altă dată era propus pentru internare: vagabondaj, prostituţie, desfrâu, imoralitate şi, bineînţeles, toate formele confuze care merg de la violenţă la furie, de la slăbiciunea de spirit la demenţă. Omul, în calitate de cetăţean, e chemat să exercite în grupul său puterea, în mod provizoriu absolută, a poliţiei; lui îi revine să îndeplinească acest gest obscur şi suveran prin care o societate

441 Des Essarts, Dictionnaire de police, Paris, 1786, vol. VIII, p. 526.

desemnează un individ ca indezirabil sau străin de unitatea pe care o formează; el e cel care are drept sarcină să judece limitele ordinii şi dezordinii, ale libertăţii şi scandalului, ale moralei şi imoralităţii. Puterea prin care trebuie operată imediat, şi înaintea oricărei eliberări, despărţirea dintre nebunie şi raţiune, se află acum depozitară în el şi în conştiinţa sa.

Cetăţeanul e raţiune universală – şi într-un dublu sens: el e adevăr imediat al naturii umane, măsură a oricărei legislaţii. Dar el e şi cel pentru care neraţiunea se desparte de raţiune; este, în formele cele mai spontane ale constitei sale, în deciziile pe care e obligat să le ia rapid, înaintea oricărei elaborări teoretice sau judiciare, în acelaşi mp locul, instrumentul şi judecătorul despărţirii. Omul clasic, după cum am văzut, recunoştea, şi el, nebunia, înaintea oricărei cunoaşteri şi într-o aprehensiune imediată; dar atunci el făcea uz spontan de bunul său simţ, nu de drepturile sale politice; era omul care judeca şi percepea, fără comentariu, o diferenţă de fapt. Acum, când are de-a face cu neb-îia, cetăţeanul exercită o putere fundamentală care îi permite să fie şi „omul legii”, şi „omul guvernului”. Ca singur suveran al statului burghez, omul liber a devenit primul judecător al nebuniei. Astfel omul concret, omul de toate zilele restabileşte cu ea contactele pe care epoca clasică le întrerupsese; dar le reia fără dialog, fără confruntare, în forma deja dată a suveranităţii şi în exercitarea absolută şi tăcută a drepturilor sale. Principiile

36 Decretele din 21 mai-7 iunie 1790 înlocuiesc cele 70 de districte prin 48 de secţii.

fundamentale ale societăţii burgheze îi permit acestei conştiinţe în acelaşi timp private şi universale să domine nebunia înaintea oricărei contestări posibile. Iar când o restituie experienţei judiciare sau medicale, în tribunale sau aziluri, a stăpânit-o deja în secret.

Această dominare îşi va avea forma sa primă şi cu totul tranzitorie în „tribunalele de familie”: idee veche, cu mult anterioară Revoluţiei, şi pe care obiceiurile Vechiului Regim păreau să o contureze dinainte. În legătură cu petiţiile prin care familiile solicitau ordine regale, locotenentul de poliţie Bertin le scria intendenţilor, la 1 iunie 1764: „Să luaţi toate precauţiile cu putinţă în legătură cu aceste două puncte: primul, ca memoriile să fie semnate de rudele paterne şi materne cele mai apropiate; al doilea, să aibă o notă foarte exactă în legătură cu cei care nu au semnat şi cu motivele care i-au împiedicat s-o facă”. 37 Breteuil, mai târziu, va visa să constituie în mod legal o jurisdicţie familială. În final, tribunalele de familie au fost create printr-un decret al Constituantei, în mai 1790. Ele trebuiau să formeze celula elementară a jurisdicţiei civile, dar deciziile lor nu puteau avea forţă executorie decât după o ordonanţă specială emisă de instanţele de district. Aceste tribunale trebuiau să descarce jurisdicţiile statului de nenumăratele proceduri privind diferendele de interese familiale, moşteniri, coproprietăţi etc. Dar le era destinat şi un alt scop; trebuiau să dea statut şi formă juridică unor măsuri pe care altă dată familiile le cereau direct autorităţii regale: părinţi risipitori sau desfrânaţi, copii risipitori, moştenitori incapabili să-şi administreze partea lor de

moştenire, toate aceste forme de deficienţă, de dezordine sau de proastă conduită, pe care o scrisoare regală le sancţiona odinioară în lipsa procedurii totale de interdicţie, ţin acum de această jurisdicţie familială.

Într-un fel, Constituanta desăvârşeste o evoluţie care se desfăşurase constant de-a lungul secolului al XVIII-lea, conferind o statură instituţională unei întregi practici spontane. Dar de fapt mai era încă mult până când arbitrarul familiilor şi relativitatea intereselor lor să fie astfel limitate; dimpotrivă, în timp ce sub Vechiul Regim orice petiţie trebuia să antreneze o anchetă a poliţiei în scop de verificami8, în noua jurisdicţie există doar dreptul de a chema în apel pe lângă instanţe superioare unele decizii ale tribunalului de familie. Fără îndoială, aceste tribunale au funcţionat într-o manieră destul de defectuoasă39 şi nu vor supravieţui diverselor reorganizări ale justiţiei. Dar e destul de semnificativ că, pentru un anumit timp, familia însăşi a fost erijată în instanţă juridică şi că a putut avea, în legătură cu proasta purtare, cu dezordinile şi cu diferitele forme ale incapacităţii şi ale nebuniei, prerogativele unui tribunal. Pentru o clipă, a apărut în toată claritatea ce a devenit şi ce avea să rămână ea în mod obscur: instanţa imediată care operează împărţirea între raţiune şi nebunie – acea formă judiciară frustă pentru care regulile vieţii, ale economiei şi ale moralei familiale sunt asimilate normelor sănătăţii, ale raţiunii şi ale libertăţii. În familie, considerată ca instituţie şi definită ca tribunal, legea nescrisă capătă o semnificaţie de natură, şi în acelaşi timp omul privat primeşte statutul de judecător, aducând în domeniul

dezbaterii publice dialogul său cotidian cu neraţiunea. Există de-acum un ascendent public şi instituţional al conştiinţei private asupra nebuniei.

Multe alte transformări desemnează această influenţă nouă până la evidenţă. Şi mai ales modificările aduse naturii pedepsei. Uneori, după cum am văzut40, internarea constituia o atenuare a pedepselor; şi mai frecvent, ea căuta să evite monstruozitatea crimei, atunci când dezvăluia un exces, o violenţă care vădea puteri parcă inumane4 ţ internarea trasa limita începând de la care scandalul devine inacceptabil. Pentru conştiinţa burgheză, dimpotrivă, scandalul devine unul dintre instrumentele exercitării suveranităţii sale. În puterea sa absolută, conştiinţa burgheză nu e doar judecător, ci, în acelaşi timp, şi prin ea însăşi, şi pedeapsă. „A cunoaşte”, conform dreptului pe care şi-l asumă acum, nu înseamnă doar a instrui şi a judeca, ci şi a face publică şi a manifesta într-o manieră vizibilă pentru propriii săi ochi o greşeală care astfel îşi va găsi pedeapsa. În ea trebuie să fie operate şi judecata, şi executarea sentinţei, şi răscumpărarea, doar prin actul ideal şi instantaneu al privirii. Cunoaşterea asumă, în jocul organizat al scandalului, totalitatea judecăţii.

În *Théorie des lois criminelles*, Brissot arată că scandalul constituie pedeapsa ideală, mereu proporţională cu greşeala, liberă de orice stigmat fizic şi nemijlocit adecvată exigenţelor conştiinţei morale. El reia vechea distincţie între păcat, infracţiune faţă de ordinea divină a cărei pedepsire îi e rezervată lui Dumnezeu, crimă, comisă în detrimentul aproapelui, şi care trebuie pedepsită prin chinuri, şi viciu,

„dezordine care ne priveşte doar pe noi înşine”, şi care trebuie sancţionat prin ruşine.42[442]

Pentru că e mai lăuntric, viciul e şi mai primitiv: el este crima însăşi, dar înainte de a se împlini, chiar de la izvorul aflat în inima oamenilor. Înainte de a încălca legile, criminalul a atentat întotdeauna la regulile tăcute prezente în conştiinţa oamenilor: „Într-adevăr, viciile sunt pentru moravuri ceea ce sunt crimele pentru legi, iar viciul e totdeauna părintele crimei; este o rasă de monştri care, ca în acea înfricoşătoare genealogie a păcatului descrisă de Milton, par să se reproducă unii pe alţii. Văd un nefericit gata să moară... De ce urcă pe eşafod? Urmăriţi înlănţuirea acţiunilor sale, veţi vedea că prima verigă a fost aproape totdeauna violarea barierei sacre a moravurilor”. ™ Evitarea crimelor nu se face întărind legea sau înăsprind pedepsele; ci făcând moravurile mai imperioase, regulile lor mai redutabile, suscitând scandalul de fiecare dată când se denunţă un viciu. Pedeapsă fictivă, se pare, şi care există efectiv într-un stat tiranic, în care vigilenţa conştiinţelor şi scandalul nu pot produce decât ipocrizie, „pentru că opinia publică nu mai are niciun nerv... pentru că, în sfârşit, în ultimă instanţă, bunătatea moravurilor nu e parte esenţială şi integrantă a guvernelor monarhice ca în republici”[443][444][445]. Dar atunci când moravurile

---

442 4 2 Brissot de Warville, Théorie des lois criminelles, vol. I, p. 101.

443 Ibid., pp. 49-50.

444 Ibid., p. 114.

445 Ibid., p. 50.

46 La 30 august 1791, pentru o crimă sexuală, o femeie este condamnată „să fie purtată de executorul înaltei dreptăți în toate

constituie însăşi substanţa statului, iar opinia, legătura cea mai solidă a societăţii, scandalul devine forma cea mai redutabilă a alienării. Prin el, omul devine în mod ireparabil străin de ceea ce e esenţial în societate, iar pedeapsa, în loc să păstreze caracterul particular al unei repara”, ia forma universalului; ea este prezentă în conştiinţa fiecăruia şi efectuată prin voinţa tuturor. „Legislatori care vreţi să preveniţi crima, iată calea pe care o urmează toţi criminalii, marcaţi prima bornă pe care o vor depăşi – aceea a moravurilor –, faceţi-o deci de netrecut, nu veţi fi atât de des obligaţi să recurgeţi la pedepse”. 45 Scandalul devine astfel pedeapsa de două ori ideală, ca adecvare nemijlocită la vină, şi ca mijloc de a o preveni înainte ca ea să fi luat o formă criminală.

Ceea ce internarea închidea, intenţionat, în umbră, conştiinţa revoluţionară vrea să ofere publicului – manifestarea devenind esenţă a pedepsei. Toate valorile relative ale secretului şi ale scandalului au fost, astfel, răsturnate: profunzimii obscure a pedepsei care învăluia greşeala săvârşită i-a fost substituită explozia superficială a scandalului, pentru a sancţiona ceea ce e mai obscur, mai profund, mai puţin formulat încă în inima oamenilor. Şi, într-un mod straniu, conştiinţa revoluţionară regăseşte vechea valoare a pedepselor publice şi un fel de exaltare a puterilor surde ale neraţiunii” Dar aceasta e doar aparenţă; nu mai e vorba de a-l arăta pe smintit lumii, ci doar de a arăta conştiinţelor scandalizate imoralitatea.

Astfel, e pe cale să se nască o întreagă

---

locurile și răscrucile populate

psihologie, care schimbă semnificaţiile esenţiale ale nebuniei şi propune o nouă descriere a raporturilor dintre om şi formele ascunse ale neraţiunii. E ciudat că psihologia crimei, sub aspectele sale încă rudimentare – sau cel puţin grija de a coborî până la originile sale din inima omului –, nu s-a născut dintr-o umanizare a justiţiei, ci dintr-o exigenţă suplimentară a moralei, dintr-un fel de etatizare a moravurilor şi ca rafinări ale formelor indignării. Această psihologie este înainte de toate imaginea inversată a justiţiei clasice. Din ceea ce era ascuns în ea, această psihologie face un adevăr pe care îl manifestă. Ea va depune mărturie despre tot ceea ce, până atunci, trebuise să rămână fără martor. Prin urmare, psihologia şi cunoaşterea a ceea ce e mai lăuntric în om s-au născut tocmai deoarece conştiinţa publică a fost convocată ca instanţă universală, ca formă imediat valabilă a raţiunii şi a moralei pentru a judeca oamenii. Interioritatea psihologică a fost constituită pornind de la exterioritatea conştiinţei scandalizate. Tot ceea ce constituie conţinutul vechii neraţiuni clasice va putea fi reluat în formele cunoaşterii psihologice. Această lume, care fusese îndepărtată la o distanţă ireductibilă, devine dintr-odată familiară conştiinţei cotidiene, pentru că trebuie să-i fie judecător; şi se repartizează acum după suprafaţa unei psihologii suportate în întregime de formele cele mai puţin reflectate şi cele mai nemijlocite ale moralei.

Toate acestea iau forma unei instituţii în marea reformă a justiţiei criminale. Juriul trebuie să reprezinte aici chiar instanţa conştiinţei publice, domnia sa ideală asupra tuturor puterilor secrete şi

inumane pe care le poate avea omul. Regula dezbaterilor publice îi conferă acestei suveranităţi, pe care juraţii o deţin momentan şi prin delegaţie, o extensie teoretic iiinnită: întregul corp al naţiunii judecă prin ei şi se află în dezbatere cu toate formele de violenţă, de profanare şi de neraţiune pe care le evita internarea. Or, printr-o mişcare paradoxală care nici în zilele noastre nu s-a încheiat, pe măsură ce instanţa care judecă revendică, pentru a-şi întemeia justiţia, mai multă universalitate, pe măsură ce ea substituie regulilor de jurisprudenţă specifice norma generală a drepturilor şi datoriilor omului, pe măsură ce judecăţile sale îşi confirmă adevărul într-o anumită şi mai ales în Piaţa Palatului Regal, călare pe un măgar, cu faţa întoarsă spre coadă, cu o pălărie de paie pe cap, cu o inscripţie în faţă şi în spate, purtând următoarele cuvinte: «Femeie care corupe tineretul», bătută şi biciuită, goală, cu vergile, însemnată cu un fier roşu în forma florii de crin” (*Gazette des tribunaux*, I, nr. 18, p. 284. Cf. *ibid.*, II, nr. 36, p. 145).

conştiinţă publică, crima se interiorizează, iar semnificaţia ei devine într-o şi mai mare măsură privată. Criminalitatea îşi pierde sensul absolut şi unitatea pe care le căpăta în gestul săvârşit, în ofensa făcută; ea se împarte după două măsuri care vor deveni, cu timpul, din ce în ce mai ireductibile: cea care adaptează vina şi pedeapsa – măsură împrumutată de la normele conştiinţei publice, de la exigenţele scandalului, de la regulile atitudinii juridice care asimilează pedeapsa şi manifestarea; şi cea care defineşte raportul dintre vină şi originile sale – măsură care e de ordinul cunoaşterii, al atribuirii individuale şi secrete. Disociere care ar fi de ajuns ca

să dovedească, dacă mai era nevoie, că psihologia, în rolul de cunoaştere a individului, trebuie să fie considerată în mod istoric într-un raport fundamental cu formele de judecată pe care le proferează conştiinţa publică. Psihologia individuală n-a putut exista decât printr-o întreagă reorganizare a scandalului în conştiinţa socială. Cunoaşterea înlănţuirii eredităţilor, a trecutului, a motivaţiilor n-a devenit posibilă decât din ziua în care vina şi crima, încetând să aibă doar valori autohtone şi să fie în relaţie doar cu ele însele, şi-au împrumutat întreaga semnificaţie de la privirea universală a conştiinţei burgheze. În această sciziune între scandal şi secret, crima şi-a pierdut densitatea reală; ea şi-a găsit loc într-o lume pe jumătate privată, pe jumătate publică; în măsura în care aparţine lumii private, este eroare, delir, imaginaţie pură, deci inexistenţă; în măsura în care aparţine lumii publice înseşi, manifestă inumanul, sminteala, ceva în care nu se poate recunoaşte conştiinţa tuturor, ceea ce nu e întemeiat în ea, deci ceea ce nu are dreptul să existe. În orice caz, crima devine ireală şi, în nonfiinţa pe care o manifestă, ea îşi descoperă profunda sa înrudire cu nebunia.

Internarea clasică nu era oare deja semnul că această înrudire fusese de mult timp stabilită? Nu amesteca ea oare în aceeaşi monotonie slăbiciunile spiritului şi pe cele ale conduitei, violenţele cuvintelor şi gesturilor, învăluindu-le în aprehensiunea masivă a neraţiunii? Dar nu pentru a le atribui o psihologie comună care ar denunţa şi în unele şi în celelalte aceleaşi mecanisme ale nebuniei. Neutralizarea era căutată aici ca efect. Nonexistenţa va fi acum

considerată ca origine. Şi printr-un fenomen de recurenţă, ceea ce era obţinut în internare drept consecinţă este descoperit ca principiu de asimilare între nebunie şi crimă. Proximitatea geografică în care erau constrânse pentru a fi diminuate devine învecinare genealogică în nonfiinţă.

Această modificare e deja perceptibilă în primul caz de crimă pasională care a fost pledat în Franţa în faţa unui juriu şi în şedinţă publică. Un eveniment ca acesta nu e de obicei reţinut de istoricii psihologiei. Dar pentru cine ar vrea să cunoască semnificaţia acestei lumi psihologice care i s-a deschis omului occidental la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi în care el a fost determinat din ce în ce mai mult să-şi caute adevărul, până la a dori să-l descifreze până la ultimul cuvânt, pentru cine ar vrea să ştie ce este psihologia, nu ca un corpus de cunoştinţe, ci ca fapt şi expresie culturală proprii lumii moderne, acest proces, maniera în care a fost condus şi pledat au importanţa măsurii unui prag sau a unei teorii a memoriei. E pe cale să se formuleze un nou raport al omului cu adevărul său.

Pentru a-l situa cu exactitate, îl putem compara cu oricare dintre procesele de crimă şi nebunie care au putut fi judecate în cursul anilor precedenţi. Ca să luăm un exemplu, în epoca în care Joly de Fleury era ministrul Justiţiei, un anume Bourgeois încearcă să asasineze o femeie care nu-i înapoia banii/7 Este arestat; familia prezintă imediat o cerere „pentru a fi autorizată să prezinte o informatei care să demonstreze că numitul Bourgeois a dat dintotdeauna dovadă de nebunie şi de lipsă de chibzuinţă şi, în acest fel, să ajungă să determine închiderea lui sau trimiterea în Insule”. Martorii pot afirma că în mai

multe rânduri acuzatul a avut „aerul rătăcit şi purtarea unui nebun”, că foarte adesea „vorbea fără şir”, dând toate semnele unui om care-şi „pierde minţile”. Procurorul fiscal înclină să dea satisfacţie anturajului, nu luând în considerare starea vinovatului, ci din respect pentru onorabilitatea şi nenorocirea familiei sale: „La solicitarea acestei cinstite familii dezolate, care nu are decât o avere mediocră – îi scrie el lui Joly de Fleury – şi care se va vedea astfel rămasă cu şase copii mici, pe care numitul Bourgeois, redus la cea mai groaznică mizerie, li-i lasă în braţe, am onoarea să adresez Domniei Voastre copia alăturată, pentru ca prin protecţia voastră familia să fie autorizată să-l închidă într-o închisoare pe acest supus, capabil să o dezonoreze prin accesele de nebunie de care a dat suficient dovadă în ultimii ani”. Joly de Fleury răspunde că procesul trebuie să fie urmat de la un capăt la altul şi conform regulilor: în niciun caz, chiar dacă nebunia e evidentă, internarea nu trebuie să întrerupă cursul justiţiei, nici să prevină o condamnare; dar, în procedură, trebuie făcută o anchetă asupra nebuniei; acuzatul trebuie „să fie audiat şi interogat în faţa consilierului raportor, văzut şi vizitat de medicul şi chirurgul Curţii, în prezenţa unuia din locţiitorii săi”. Procesul are loc efectiv, iar la 1 martie 1783 Curtea de pe lângă Camera criminală de la Toumelle hotărăşte că „Bourgeois va fi dus şi închis în închisoarea castelului din Bicêtre, pentru a fi deţinut, hrănit, tratat şi supus medicaţiei ca şi ceilalţi smintiţi”. După o scurtă şedere în sectorul alienaţilor, se constată că nu prea dă semne de nebunie; de teama unui caz de simulare, este trecut în celula pentru

nebunii furioşi. La puţin timp după aceasta, el cere şi obţine, pentru că nu manifestă nicio violenţă, să revină la smintiţi, unde „este folosit într-un post neînsemnat care îi permite să-şi procure mici

47 B.N., col. „Joly de Fleury”, 1246, f. 132 – 166.

plăceri”. Redactează o petiţie pentru a fi eliberat. „Domnul preşedinte a răspuns că detenţia sa e o favoare şi că era în situaţia de a fi condamnat *ad omnia citra mortem* [la toate înainte de a muri]”.

Şi aici e punctul esenţial: şederea la smintiţi la care e condamnat criminalul nu este semnul că e găsit nevinovat; rămâne, în orice caz, o favoare. Înseamnă că recunoaşterea nebuniei, chiar dacă a fost stabilită în cursul procesului, nu face parte integrantă din judecată: s-a suprapus peste ea, i-a modificat consecinţele, fără a-i atinge esenţialul. Sensul crimei, gravitatea sa, valoarea absolută a gestului, toate acestea au rămas intacte; nebunia, chiar recunoscută de medici, nu ajunge până în centrul actului, pentru a-l „irealiza”; dar crima fiind ceea ce este, nebunia îl face pe cel care a comis-o să beneficieze de o formă atenuată a pedepsei. Se constituie atunci, în pedeapsă, o structură complexă şi reversibilă – un fel de pedeapsă oscilantă: dacă criminalul nu dă semne evidente de nebunie, trece de la smintiţi la deţinuţi; dar dacă, atunci când e „la furioşi”, se arată rezonabil, dacă nu dă dovadă de nicio violenţă, dacă buna sa purtare îi poate face iertată crima, e readus printre alienaţi, al căror regim e mai blând. Violenţa care se află în centrul actului este, rând pe rând, aceea care semnifică nebunia şi aceea care justifică o pedeapsă aspră. Alienare şi crimă se învârt în jurul acestei teme instabile, într-o relaţie confuză de complementaritate,

de învecinare şi de excludere. Dar în orice caz raporturile dintre ele rămân raporturi de exterioritate. Ceea ce rămâne de descoperit şi va fi formulat cu precizie în 1792 este, dimpotrivă, un raport de interioritate, în care toate semnificaţiile crimei se vor răsturna şi se vor lăsa prinse într-un sistem de interogaţii care nici în zilele noastre nu şi-a primit răspunsul.

În 1792, avocatul Bellart trebuie să apere în instanţă un muncitor numit Gras, în vârstă de cincizeci şi doi de ani, care tocmai a fost condamnat la moarte pentru că şi-a asasinat amanta, surprinsă de el în flagrant delict de infidelitate. Pentru prima dată o cauză pasională era pledată în şedinţă publică şi în faţa unui juriu; pentru prima dată marea dezbatere a crimei şi a alienării ajunge la lumina zilei, iar conştiinţa publică încearcă să traseze limita dintre atribuirea psihologică şi responsabilitatea criminală. Pledoaria lui Bellart nu aduce niciun element nou în domeniul unei ştiinţe a sufletului sau a inimii; ea face mai mult: delimitează, pentru această ştiinţă, un întreg spaţiu nou în care va putea căpăta semnificaţie; descoperă una dintre operaţiunile prin care psihologia a devenit în cultura occidentală adevărul omului.

Într-o primă aproximare, ceea ce găsim în textul lui Bellart este degajarea unei psihologii în raport cu o mitologie literară şi morală a pasiunii, care de-a lungul secolului al XVIII-lea îi servise şi ca normă, şi ca adevăr. Pentru prima dată, adevărul pasiunii încetează să coincidă cu etica pasiunilor adevărate. Se cunoaşte un anume adevăr moral al dragostei – făcut din verosimilitate, din naturaleţe, din spontaneitate vie, care este legea psihologică a genezei sale şi

totodată forma validităţii sale. Nu există în secolul al XVIII-lea suflet sensibil care să nu-l fi înţeles şi să nu-l fi achitat pe des Grieux; şi dacă în locul acestui om vârstnic de cincizeci şi doi de ani, acuzat că a ucis, din gelozie, o amantă care-l înşela, ar fi „un tânăr strălucind de forţa şi de graţia vârstei sale, atrăgător prin frumuseţe şi poate chiar prin pasiuni, interesul pentru el ar fi general... Dragostea aparţine tinereţii „8. Dar dincolo de această dragoste pe care o recunoaşte imediat sensibilitatea morală există o alta care, independent de frumuseţe şi de tinereţe, se poate naşte şi poate supravieţui pentru multă vreme în inimi. Adevărul ei este să fie fără verosimilitate, natura sa – să fie contranatură; nu e, asemeni celei dintâi, legată de vârste; nu este „agentul naturii, creat pentru a-i sluji proiectele şi pentru a da viaţă”. În timp ce armonia celei dintâi este menită fericirii, cealaltă nu se hrăneşte decât cu suferinţe: dacă una „face deliciile tinereţii, consolarea vârstei mature”, a doua face „prea des să se tulbure bătrâneţ ea „9. Textul pasiunilor, pe care secolul al XVIII-lea îl descifra nediferenţiat în termeni de psihologie şi în termeni de morală, este acum disociat; se împarte după cele două forme de adevăr; este încadrat în două sisteme de apartenenţă la natură. Şi se conturează o psihologie care nu mai interesează sensibilitatea, ci doar cunoaşterea, o psihologie care vorbeşte despre o natură umană în care figurile adevărului nu mai sunt forme de validitate morală.

Această dragoste pe care nu o mai limitează înţelepciunea naturii e în întregime abandonată propriilor excese; e ca turbarea unei inimi goale, jocul absolut al unei pasiuni fără obiect; întregul său

ataşament este indiferent faţă de adevărul obiectului iubit, în aşa măsură se abandonează cu violenţă mişcărilor imaginaţiei sale. „Ea trăieşte îndeosebi în inimă, geloasă şi furioasă ca aceasta”. Această turbare absorbită în întregime de ea însăşi e în acelaşi timp dragostea într-un fel de adevăr gol şi nebunia în singurătatea iluziilor sale. Vine un moment în care pasiunea se alienează pentru că e prea conformă adevărului său mecanic, astfel încât, doar prin lansarea mişcării sale, devine delir. În consecinţă, raportând un gest de violenţă la violenţa pasiunii şi degajând adevărul psihologic în stare pură, ea este situată într-o lume a orbirii, a iluziei şi a nebuniei care ascunde realitatea ei criminală. Ceea ce dezvăluia Bellart pentru prima dată în pledoaria sa este acest raport, fundamental pentru noi, care stabileşte în orice gest uman o proporţie inversă între adevărul şi realitatea sa. Adevărul unei conduite nu se poate să nu o irealizeze; el tinde în mod obscur să-i propună nebunia ca formă ultimă şi neana

48 Bellart, *Œuvres*, Paris, 1828, vol. I, p. 103.

49 *Ibidem*.

lizabilă a ceea ce este el în secret. Din actul criminal al lui Gras nu mai rămâne în final decât un gest vid, săvârşit „doar de o mână vinovată”, şi pe de altă parte „o fatalitate nefericită” care a acţionat „în absenţa raţiunii, şi în zbuciumul unei pasiuni irezistibile”[446][447]. Dacă eliberăm omul de toate miturile morale în care era prins adevărul său, ne dăm seama că adevărul acestui adevăr dezalienat nu e altceva

446 Bellart, op. cit., pp. 76-77.

447 Ibid., p. 97.

decât alienarea însăşi.

Ceea ce se va înţelege de-acum înainte prin „adevărul psihologic al omului” reia astfel funcţiile şi sensul cu care, atâta vreme, fusese investită neraţiunea; iar omul descoperă chiar în adâncul lui, la extremitatea singurătăţii sale, într-un punct în care nu ajung niciodată fericirea, verosimilitatea sau morala, vechile puteri pe care epoca clasică le înlăturase şi le exilase la graniţele cele mai îndepărtate ale societăţii. Neraţiunea este obiectivată cu forţa, în ceea ce este mai subiectiv, mai interior, mai profund în om. Ea, care fusese multă vreme o manifestare vinovată, devine acum inocenţă şi secret. Ea, care exaltase acele forme ale erorii în care omul îşi aboleşte adevărul, devine, dincolo de aparenţă, dincolo de realitatea însăşi, adevărul cel mai pur. Captată în inima umană, adâncită în ea, nebunia poate formula ceea ce e originar adevărat în om. Atunci începe o lentă muncă, ajunsă în sfârşit în zilele noastre la una dintre contradicţiile majore ale vieţii noastre morale: tot ce ajunge să fie formulat ca adevăr al omului trece în contul iresponsabilităţii şi al acelei inocenţe care a fost întotdeauna, în dreptul occidental, specifică nebuniei în ultimul ei grad: „Dacă, în clipa în care Gras a omorât-o pe văduva Lefèvre, el era în aşa măsură dominat de o pasiune care-l absoarbe încât i-a fost imposibil să ştie ce face şi să se lase condus de raţiune, atunci e la fel de imposibil să fie condamnat la moarte. „1 Întreaga repunere în discuţie a pedepsei, a judecăţii, chiar a sensului crimei de către o psihologie care plasează în mod secret inocenţa nebuniei în inima oricărui adevăr care poate fi enunţat despre om era deja în mod virtual prezentă în pledoaria lui

Bellart.

Inocenţă: acest cuvânt nu trebuie totuşi să fie înţeles în sens absolut. Nu este vorba de o eliberare a psihologicului în raport cu moralul, ci mai curând de o restructurare a echilibrului lor. Adevărul psihologic nu dezvinovăţeşte decât într-o măsură foarte precisă. Această „dragoste care trăieşte îndeosebi în inimă”, pentru a fi iresponsabilă, nu trebuie să fie doar un mecanism psihologic; ea trebuie să indice o altă morală, care nu e decât o formă rarefiată a moralei înseşi. Un tânăr, în puterea vârstei sale şi „interesant prin frumuseţe”, dacă e înşelat de amantă – o părăseşte; mulţi, „în locul lui Gras, ar fi râs de infidelitatea amantei sale şi şi-ar fi găsit alta”. Dar pasiunea acuzatului trăieşte singură şi pentru ea însăşi; ea nu poate suporta această infidelitate şi nu se adaptează la nicio schimbare: „Gras vedea cu disperare cum îi scapă ultima inimă pe care putea spera s-o domine; şi toate acţiunile sale au trebuit să poarte amprenta acestei disperări. ™2 El e absolut fidel; orbirea dragostei sale l-a condus la o virtute puţin comună, exigentă, tiranică, dar care e imposibil să fie condamnată. Trebuie să făm severi cu fidelitatea, când suntem indulgenţi cu nestatornicia? Iar dacă avocatul cere să nu-i fie condamnat clientul la pedeapsa capitală, o face în numele unei virtuţi pe care moravurile secolului al XVIII-lea probabil că nu o apreciau, dar care se cuvine onorată acum dacă se doreşte o revenire la virtuţile de altă dată.

Această regiune de nebunie şi de furie în care se naşte gestul criminal nu îl dezvinovăţeşte decât în măsura în care nu e de o neutralitate morală riguroasă, ci joacă un rol precis: a exalta o valoare pe

care societatea o recunoaşte fără a-i permite să se desfăşoare. Se recomandă căsătoria, dar suntem obligaţi să închidem ochii asupra infidelităţii. Nebunia va avea valoare de scuză dacă manifestă gelozie, obstinaţie, fidelitate – chiar cu preţul răzbunării. Psihologia trebuie să se adăpostească în interiorul unei conştiinţe încărcate, în jocul dintre valori recunoscute şi valori cerute. Atunci, şi doar atunci, ea poate dizolva realitatea crimei şi o poate dezvinovăţi într-un fel de donquijotism al virtuţilor impracticabile.

Dacă nu lasă să transpară aceste valori inaccesibile, crima poate fi determinată de legile psihologiei şi de mecanismele inimii: ea nu merită nicio indulgenţă; nu dezvăluie decât viciu, perversiune, ticăloşie. Bellart are grijă să stabilească o „mare distincţie între crime: unele sunt mărunte, şi arată o mocirlă sufletească, de pildă furtul” – în care societatea burgheză nu poate, evident, recunoaşte nicio valoare, chiar ideală; trebuie să li se adauge alte gesturi, şi mai atroce, care „trădează un suflet ros de ticăloşie, ca asasinatul sau crima premeditată”. Dar altele, în schimb, dezvăluie „un suflet viu şi pasionat, ca toate sufletele care sunt mânate de primul impuls, cum este fapta comisă de Gras” 53. Gradul de determinare a unui gest nu fixează deci responsabilitatea celui care l-a comis; dimpotrivă, cu cât o acţiune pare că se naşte mai de departe şi că are rădăcini în aceste naturi „de noroi”, cu atât e mai vinovată; născută, dimpotrivă, pe nepregătite şi dusă, ca prin surprindere, de o pură mişcare a inimii spre un fel de eroism solitar şi absurd, merită o sancţiune mai mică. Suntem vinovaţi de a fi primit o natură perversă şi o educaţie vicioasă; dar suntem inocenţi în

această trecere imediată şi violentă de la o morală la alta – adică de la o morală practicată pe care nu îndrăznim să o recunoaştem la o morală exaltată pe care refuzăm să o practicăm, pentru binele tuturor. „Oricine a cunoscut, în copilăria sa, o educaţie sănătoasă şi a avut fericirea să-i păstreze

52 *Ibid.*, p. 103.

53 *Ibid.*, p. 90.

principiile la o vârstă mai înaintată îşi poate făgădui fără efort că nicio crimă asemănătoare celor dintâi" – cele ale sufletelor corupte – „nu-i va murdări vreodată viaţa. Dar ce om are curajul să garanteze că niciodată, în explozia unei mari pasiuni, nu le va comite pe cele din urmă? Cine ar îndrăzni să garanteze că niciodată, în exaltarea furiei şi a disperării, nu-şi va păta mâinile de sânge, şi poate de sângele cel mai preţios? „1

Astfel se operează o nouă împărţire a nebuniei: de o parte, o nebunie abandonată perversiunii sale şi pe care niciun determinism nu o va putea scuza vreodată; de cealaltă, o nebunie proiectată spre un eroism care formează imaginea răsturnată, dar complementară, a valorilor burgheze. Aceasta, şi numai aceasta, e cea care va dobândi puţin câte puţin drept de cetate în raţiune, sau mai degrabă în intermitenţele raţiunii; în ea se va atenua responsabilitatea, iar crima va deveni mai umană şi totodată mai puţin sancţionabilă. Dacă o găsim explicabilă e pentru că o descoperim în întregime pătrunsă de opţiuni morale în care ne recunoaştem. Dar există cealaltă latură a alienării, cea despre care vorbea Royer-Collard, fără îndoială, în faimoasa lui scrisoare către Fouché, când evoca „nebunia viciului".

Nebunie care e mai puţin decât nebunia, pentru că e absolut străină lumii morale, şi pe care delirul său o vorbeşte de rău. Şi în timp ce prima nebunie se apropie de raţiune, se uneşte cu ea, se lasă înţeleasă pornind de la ea, cealaltă e respinsă spre tenebrele exterioare; acolo iau naştere aceste noţiuni stranii care au fost, rând pe rând, în secolul al XIX-lea, nebunia morală, degenerescenţa, criminalul-înnăscut, perversitatea: tot atâtea „nebunii reale" pe care conştiinţa modernă nu le-a putut asimila şi care formează reziduul ireductibil al neraţiunii, ceva de care nu te poţi proteja decât într-o manieră absolut negativă, prin refuz şi absolută condamnare.

În primele mari procese criminale care au fost pledate şi judecate sub Revoluţie în şedinţă publică, întreaga veche lume a nebuniei este din nou scoasă la lumină într-o experienţă aproape cotidiană. Dar normele acestei experienţe nu-i mai permit să asume toate greutatea nebuniei şi, ceea ce secolul al XVI-lea adunase în totalitatea prolixă a unei lumi imaginare, secolul al XIX-lea va scinda după regulile unei percepţii morale: va recunoaşte nebunia bună şi nebunia rea – cea a cărei prezenţă confuză e acceptată între marginile raţiunii, în jocul moralei şi al conştiinţei încărcate, şi cea peste care se lasă să cadă din nou vechea anatemă şi întreaga povară a ireparabilei ofense.

Ruina internării a fost în Franţa mai brutală decât oriunde. În scurta perioadă care precedă reforma lui Pinel, locurile de şedere ale nebuniei

54 *Ibid.*, pp. 90 – 91.

şi elaborarea care le transformă rămân descoperite: apare atunci un întreg proces ale cărui

aspecte am încercat să le fixăm.

Proces care la prima vedere pare să fie unul de „conştientizare”: nebunia desemnată în sfârşit într-o problematică proprie. Trebuie să-i dăm acestei conştientizări plenitudinea sensului său; este vorba nu atât de o descoperire bruscă, cât de o investiţie lungă, ca şi cum în această „conştientizare” *captura* ar fi şi mai importantă decât noutatea *perspectivei*. Există o anumită formă de conştiinţă, istoric situată, care a acaparat nebunia şi i-a stăpânit sensul. Dacă această conştiinţă nouă pare să-i restituie nebuniei libertatea ei şi un adevăr pozitiv, nu o face doar prin dispariţia vechilor constrângeri, ci graţie echilibrului dintre două serii de procese pozitive: unele sunt de scoatere la lumină, de degajare şi, dacă vrem, de eliberare; celelalte construiesc în grabă noi structuri de protecţie, care îi permit raţiunii să se desprindă şi să se apere chiar în momentul în care redescoperă nebunia într-o imediată proximitate. Aceste două ansambluri nu se opun; fac mai mult decât să se completeze; nu sunt decât unul şi acelaşi lucru – unitatea coerentă a unui gest prin care *nebunia este oferită cunoaşterii într-o structură care e, de la început, alienantă*.

Tocmai aici se schimbă definitiv condiţiile experienţei clasice a nebuniei. Şi, la urma urmei, putem realiza tabloul acestor categorii concrete, în jocul aparentei lor opoziţii:

Forme de eliberare	Structuri de protecţie
1. Suprimarea unei internări care confundă nebunia cu toate	1. Desemnarea, pentru nebunie a unei internări care nu mai e

celelalte forme ale neraţiunii.	teren de excludere, ci loc privilegiat unde ea trebuie să-şi regăsească adevărul.
2. Constituirea unui azil care îşi propune doar un scop medical.	2. Captarea nebuniei de către un spaţiu de netrecut care trebuie să fie şi loc de manifestare, şi spaţiu de vindecare.
3. Dobândirea, de către nebunie, a dreptului de a se exprima, de a fi înţeleasă, de a vorbi în nume propriu.	3. Elaborarea în jurul şi deasupra nebuniei a unui fel de subiect absolut care e în întregime privire şi îi conferă un statut de simplu obiect
4. Introducerea nebuniei în subiectul psihologic ca adevăr cotidian al pasiunii, al violenţei şi al crimei.	4. Înserarea nebuniei în interiorul unei lumi incoerente de valori şi în jocurile conştiinţei vinovate.
5. Recunoaşterea nebuniei în rolul său de adevăr psihologic, ca determinism iresponsabil.	5. împărţirea formelor nebuniei după exigenţele dihotomice ale unei judecăţi morale.

Această dublă mişcare de eliberare şi de aservire constituie bazele secrete pe care se sprijină experienţa modernă a nebuniei.

Credem prea uşor că obiectivitatea pe care le-o recunoaştem formelor maladiei mintale este oferită în

mod liber ştiinţei noastre ca adevăr în sfârşit eliberat. De fapt, ea nu se dezvăluie decât aceluia care e protejat de ea. Cunoaşterea nebuniei presupune, la deţinătorul ei, o anumită manieră de a se desprinde de ea, de a se fi degajat dinainte de pericolele şi de seducţiile sale, un anumit mod de a nu fi nebun. Iar instaurarea istorică a pozitivismului psihiatric nu se leagă de promovarea cunoaşterii decât într-o manieră secundară; la origine, ea e fixarea unui anumit fel de a fi în afara nebuniei: o anumită conştiinţă a nonnebuniei care devine, pentru subiectul ştiinţei, situaţie concretă, bază solidă pornind de la care este posibilă cunoaşterea nebuniei.

Dacă vrem să ştim ce s-a întâmplat în cursul acestei mutaţii care, în câţiva ani, a instalat la suprafaţa lumii europene o nouă cunoaştere şi un nou tratament al nebuniei, este inutil să ne întrebăm ce a adăugat ea ştiinţei deja dobândite. Tuke, care nu era medic, Pinel, care nu era psihiatru, ştiau oare mai mult decât Tissot sau Cullen? Ceea ce s-a schimbat, şi s-a schimbat brusc, este conştiinţa de a nu fi nebun – conştiinţă care, începând de la jumătatea secolului al XVIII-lea, se vede din nou confruntată cu toate formele vii ale nebuniei, prinsă în creşterea lor lentă şi aruncată curând în ruina internării. Ceea ce s-a întâmplat în cursul anilor care precedă Revoluţia şi îi urmează este o nouă şi bruscă degajare a acestei conştiinţe.

Fenomen pur negativ, se va spune, dar care nu e aşa dacă îl privim mai îndeaproape. Este chiar primul şi singurul fenomen *pozitiv* în instituirea *pozitivismului*. Această degajare n-a fost posibilă de fapt decât printr-o întreagă arhitectură de protecţie,

proiectată şi construită succesiv de Colombier, Tenon, Cabanis, Bellart. Iar soliditatea acestor structuri le-a permis să subziste aproape intacte până în zilele noastre, chiar în ciuda eforturilor cercetării freudiene. În epoca clasică, maniera de a nu fi nebun era dublă: ea se împărţea între o aprehensiune imediată şi cotidiană a diferenţei şi un sistem de excludere care amesteca nebunia printre celelalte pericole; această conştiinţă clasică a neraţiunii era deci ocupată în întregime de o tensiune între această evidenţă interioară niciodată contestată şi arbitrarul mereu criticabil al unui partaj social. Dar în ziua când aceste două experienţe s-au întâlnit, când sistemul de protecţie socială s-a văzut interiorizat în formele conştiinţei, în ziua în care recunoaşterea nebuniei s-a făcut în mişcarea prin care avea loc desprinderea de ea şi se măsurau distanţele chiar la suprafaţa instituţiilor, în acea zi, tensiunea care domnea în secolul al XVIII-lea a scăzut dintr-odată. Forme de recunoaştere şi structuri de protecţie s-au suprapus într-o conştiinţă de a nu fi nebun, de-acum înainte suverană. Posibilitatea ca nebunia să fie considerată cunoscută şi stăpânită totodată într-unul şi acelaşi act de conştiinţă se află în inima experienţei pozitiviste a maladiei mintale. Şi atâta timp cât această posibilitate nu va fi redevenit imposibilă, într-o nouă eliberare a cunoaşterii, nebunia va rămâne pentru noi ceea ce se anunţa deja pentru Pinel şi pentru Tuke; ea va rămâne cuprinsă în epoca sa de pozitivitate.

De atunci, nebunia e altceva decât un subiect de teamă sau o temă infinit reînnoită a scepticismului. Ea a devenit obiect. Dar cu un statut singular. Chiar în mişcarea care o obiectivează, ea devine cea dintâi

dintre formele obiectivante: aceea prin care omul poate avea un ascendent obiectiv asupra lui însuşi. Odinioară ea desemna în om vertijul orbirii, momentul în care lumina se întuneca de atâta strălucire. Devenită acum lucru pentru cunoaştere – ce e mai lăuntric în om şi totodată mai expus privirii sale – ea funcţionează ca marea structură de transparenţă: ceea ce nu vrea să spună că prin efortul cunoaşterii a devenit în întregime clară pentru ştiinţă; ci că, pornind de la ea şi de la statutul de obiect pe care îl capătă în ea, omul trebuie să poată, cel puţin teoretic, să devină în întregime transparent faţă de cunoaşterea obiectivă. Nu e o întâmplare, nici efectul unui simplu decalaj istoric, faptul că secolul al XIX-lea a întrebat mai întâi patologia memoriei, a voinţei şi a persoanei ce este adevărul amintirii, al voinţei şi al individului. În ordinea acestei cercetări, există ceva profund fidel structurilor care au fost elaborate la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi care făceau din nebunie prima figură a obiectivării omului.

În marea temă a unei cunoaşteri pozitive a fiinţei umane, nebunia se află deci totdeauna într-o situaţie instabilă: în acelaşi timp obiectivată şi obiectivantă, oferită şi retrasă, conţinut şi condiţie. Pentru gândirea secolului al XIX-lea, dar şi pentru noi, ea are statutul unui lucru enigmatic: inaccesibilă în fapt şi pentru moment în adevărul ei total, nu există totuşi nicio îndoială că ea se va deschide într-o zi spre o cunoaştere care o va putea epuiza. Dar nu e decât postulat şi uitare a adevărurilor esenţiale. Această reticenţă, pe care o credem tranzitorie, ascunde de fapt o retragere fundamentală a nebuniei într-o regiune care acoperă frontierele cunoaşterii posibile a

omului şi le depăşeşte, de o parte şi de alta. Este esenţial pentru posibilitatea unei ştiinţe pozitive a omului să existe, în zona cea mai retrasă, această arie a nebuniei în care şi pornind de la care existenţa umană cade în obiectivitate. În enigma sa esenţială, nebunia veghează, promisă mereu unei forme de cunoaştere care o va înconjura în întregime, dar mereu decalată în raport cu orice posibilitate de a o cuprinde, pentru că ea e aceea care, la origine, îi dă cunoaşterii obiective o perspectivă asupra omului. Pentru om, eventualitatea de a fi nebun şi posibilitatea de a fi obiect s-au regăsit la sfârşitul secolului al XVIII-lea, şi această întâlnire a dat naştere în acelaşi timp (în acest caz, nu e o coincidenţă întâmplătoare de date) postulatelor psihiatriei pozitive şi temelor unei ştiinţe obiective a omului.

Dar la Tenon, la Cabanis, la Bellart, această joncţiune, esenţială pentru cultura modernă, nu era operată încă decât în ordinea gândirii. Ea va deveni situaţie concretă graţie lui Pinel şi lui Tuke: în azilul pe care îl înfiinţează şi care se îndreaptă spre marile proiecte de reformă, pericolul de a fi nebun este identificat cu forţa, la fiecare, până şi în viaţa cotidiană, cu necesitatea de a fi obiect. Pozitivismul nu va mai fi atunci doar proiect teoretic, ci şi stigmat al existenţei alienate.

Statutul de obiect va fi impus de la început oricărui individ recunoscut ca alienat; alienarea va fi depusă, ca un adevăr secret, în inima oricărei cunoaşteri obiective a omului.

Capitolul IV

NAŞTEREA AZILULUI

Imaginile se cunosc. Ele sunt familiare tuturor

istoriilor psihiatriei, unde au drept funcţie să ilustreze acea vârstă fericită în care nebunia este în sfârşit recunoscută şi tratată conform unui adevăr faţă de care am fost multă vreme orbi.

„Respectabila Societate a quakerilor… a dorit să asigure acelora dintre membrii ei care ar avea nefericirea să-şi piardă raţiunea, fără să aibă o avere suficientă ca să recurgă la aşezăminte costisitoare, toate resursele artei şi toate plăcerile vieţii compatibile cu starea lor; fondurile au fost obţinute printr-o subscripţie voluntară şi, de vreo doi ani, a fost înfiinţat, pe lângă oraşul York, cu toată economia posibilă, un aşezământ care pare să reunească mai multe avantaje. Deşi sufletul păleşte un moment în faţa acestei cumplite maladii care pare făcută pentru a umili raţiunea umană, mai apoi încercăm emoţii plăcute privind tot ceea ce o bunăvoinţă ingenioasă a ştiut să inventeze ca să o vindece şi să o aline.

Această casă e situată la o milă de York, în mijlocul unei câmpii fertile şi vesele; nu te trimite câtuşi de puţin cu gândul la o închisoare, ci mai degrabă la o imensă fermă rustică; e înconjurată de o mare grădină închisă. Fără bare, fără gratii la ferestre.”[448]

Cât despre eliberarea alienaţilor de la Bicêtre, povestea ei e celebră: decizia de a înlătura lanţurile prizonierilor din celule; Couthon vizitând spitalul pentru a şti dacă nu se ascund în el suspecţi; Pinel ducându-se curajos să-l întâlnească, în vreme ce toată

448 Delarive. Scrisoare adresată redactorilor de la Bibliothèque britannique cu privire la un nou aşezământ pentru vindecarea alienaților. Acest text a apărut în Bibliothèque britannique, apoi în broşură separată. Vizita lui Delarive la Refugiu datează în 1798.

lumea tremura la vederea „infirmului purtat pe braţe”. Confruntarea filantropului înţelept şi ferm cu monstrul paralitic. „Pinel îl conduse imediat în sectorul agitaţilor, unde vederea adăposturilor îl impresionă puternic. Vru să-i interogheze pe toţi bolnavii. Nu primi, de la cei mai mulţi dintre ei, decât injurii şi apostrofări grosolane. Era inutil să prelungească mai mult ancheta. Se întoarse spre Pinel: «Ei, cetăţene, oare eşti şi tu nebun, de vrei să scoţi din lanţuri asemenea animale?» Pinel îi răspunse calm: «Cetăţene, am convingerea că aceşti alienaţi nu sunt atât de intratabil decât pentru că-i privăm de aer şi de libertate.

— Ei bine, fă ce vrei cu ei, dar mă tem că eşti o victună a propriei tale trufii.» Şi Couthon fu transportat până la trăsura sa. Plecarea lui fu o eliberare; răsuflând uşurat, marele filantrop se puse imediat pe treabă”. 2

Există aici nişte imagini, cel puţinân măsura în care fiecare dintre cele două relatări împrumută esenţialul puterilor sale de la unele forme imaginare: calmul patriarhal al adăpostului lui Tuke, în care se liniştesc treptat pasiunile inimii şi dezordinile spiritului; fermitatea lucidă a lui Pinel care stăpâneşte cu un singur cuvânt şi cu un singur gest cele două furii anilnalice care răcnesc împotriva lui şi îl pândesc; şi această înţelepciune care a ştiut să discearnă, între nebunii furioşi şi convenţionalul sanguinar, care era adevăratul pericol: imagini care vor duce departe – până în zilele noastre – greutatea lor de legendă.

Inutil să le respingem. Ne rămân prea puţine documente valabile. Şi apoi, sunt prea dense în naivitatea lor ca să nu dezvăluie multe lucruri pe care

nu le spun. În surprinzătoarea profunzime a a fiecăreia, ar trebui să putem descifra în acelaşi timp situaţia concretă pe care o ascund, valorile mitice pe care le dau drept adevăr şi pe care le-au transmis; şi, în final, operaţia reală care a fost făcută şi pentru care imaginile nu oferă decât o traducere simbolică.

În primul rând, Tuke este un quaker, membru activ al uneia dintre acele nenumărate „Societăţi ale Prietenilor” care s-au dezvoltat în Anglia începând de la sfârşitul secolului al XVIII-lea.

Legislaţia engleză, după cum am văzut, tinde din ce în ce mai mult, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, să favorizeze iniţiativa privată în domeniul asistenţei.[449] Se organizează diferite grupuri de asigurări, se favorizează asociaţiile de ajutorare. Or, din raţiuni deopotrivă economice şi religioase, de mai bine de un secol, quakerii au jucat acest rol, la început împotriva voinţei guvernului. „Noi nu plătim unor bărbaţi îmbrăcaţi în haine negre pentru ca să ne milostivească săracii, pentru ca să ne îngroape morţii şi pentru ca să predice credincioşilor: aceste sfinte slujbe ne sunt prea scumpe pentru a le lăsa pe seama altora.”[450] Se înţelege că, în condiţiile noi de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, fusese votată în 1793 o lege pentru „încurajarea şi susţinerea societăţilor amicale” 5. Este vorba despre acele asociaţii care şi-au luat modelul şi, adesea, inspiraţia de la quakeri, şi care prin sisteme de colecte şi de donaţii adună fonduri pentru aceia din membrii lor care sunt săraci,

449 Scipion Pinel, Traité complet du régime sanitaire des aliénés, Paris, 1836, p. 56.

450 Voltaire, Scrisori filozofice, trad. de M. Roșca, în Opere alese, vol. I, Editura de stat pentru literatură și artă, București, 1957, p. 246.

devin infirmi sau cad bolnavi. Textul legii precizează că putem aştepta de la aceste instituţii „efecte benefice, ajutând la fericirea indivizilor şi diminuând în acelaşi timp povara sarcinilor publice”. Lucru important: membrii acestor societăţi sunt dispensaţi de *Removal* [strămutare], prin care o parohie poate şi trebuie să se debaraseze de un nevoiaş sau de un bolnav sărac, dacă nu e originar din acel loc, trimiţându-l în parohia sa de origine. Trebuie să notăm că această măsură de *Removal*, stabilită de *Settlement Act*, trebuia să fie abolită în 1795[451] şi că se prevede obligaţia, pentru o parohie, de a lua în grija sa un bolnav sărac care nu-i aparţine, dacă transportarea lui riscă să fie primejdioasă. Avem aici cadrul juridic al conflictului singular care a dat naştere Refugiului.

Se poate presupune, pe de altă parte, că quakerii s-au arătat foarte curând vigilenţi în ceea ce priveşte îngrijirile şi asistenţa ce trebuiau acordate smintiţilor. De la început, ei avuseseră de-a face cu casele de internare; în 1649, George Fox şi unul din tovarăşii săi fuseseră trimişi, prin ordin judecătoresc, la aşezământul de corecţie din Darby pentru a fi biciuiţi şi închişi timp de şase luni ca blasfematori.[452] în

---

4515 33. George III, cap. V, „For the Encouragement and Relief of Friendly Societies".

6 35. George II, ap. 101. Cu privire la această suprimare a Settlement Act-ului, cf. Nicholls, loc. cit., pp. 112-113.

7 Sewel, The History of the Rise, Increases and Progress of Christian People, ed. a III-a, p. 28.

8 Ibid., p. 233.

9 Voltaire, loc. cit., p. 246.

4521 0 La fel misticii protestanți de la sfârșitul secolului al XVII-lea și

Olanda, quakerii au fost de mai multe ori închişi la spitalul din Rotterdam/ Şi, fie că a transcris o vorbă auzită la ei, fie că le-a atribuit o opinie curentă despre ei, Voltaire îl pune să afirme pe quakerul lui, în *Scrisori filosofice*, că suflul care-i inspiră nu e obligatoriu chiar Cuvântul lui Dumnezeu, ci uneori pălăvrăgeala smintită a neraţiunii: „Nu putem şti dacă un om care se ridică să vorbească va fi inspirat de inteligenţă sau de nebunie. „În orice caz, quakerii, ca multe alte secte religioase de la sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, s-au văzut antrenaţi în marea dezbatere a experienţei religioase şi a neraţiunii”; pentru ceilalţi, pentru ei înşişi poate, anumite forme ale acestei experienţe erau plasate în echivocul bunului-simţ şi al nebuniei; şi au trebuit, desigur, să facă în fiecare clipă distincţia între ele „înfruntând totodată reproşul de alienare care li se aducea în permanenţă. De aici, probabil, interesul cam bănuitor pe care „Societăţile Prietenilor” l-au avut faţă de tratamentul nebunilor în casele de internare.

În 1791, o femeie care aparţine sectei este plasată într-un „aşezământ pentru smintiţi, în vecinătatea oraşului York”. Familia, care trăieşte departe de acel loc, îi însărcinează pe Prieteni să vegheze asupra felului în care e tratată. Dar direcţia azilului nu permite vizitele, pretextând că starea bolnavei nu-i permite să primească oaspeţi. Câteva săptămâni mai târziu, femeia moare. „Această dureroasă întâmplare a suscitat, natural, reflecţii asupra situaţiei smintiţilor şi asupra îmbunătăţirilor

---

ultimii jansenişti.

care puteau fi făcute în aşezămintele de acest gen. În special, s-a înţeles că ar fi un avantaj deosebit pentru „Societăţile Prietenilor” să posede o asemenea instituţie, asupra căreia ar veghea ea însăşi şi unde s-ar putea aplica un tratament mai potrivit decât cel practicat de obicei.”[453] Aceasta este relatarea făcută de Samuel Tuke, douăzeci de ani după întâmplare.

E uşor de bănuit aici unul dintre numeroasele incidente pe care le prilejuia legea Settlement-ului. O persoană fără prea multe resurse se îmbolnăveşte departe de casă; legea vrea ca persoana să fie trimisă acolo. Dar starea ei sau poate cheltuielile de transport cer să fie ţinută. Situaţie parţial ilegală, pe care doar pericolul imediat o poate justifica şi care a trebuit, de altfel, în cazul de faţă, să fie legalizată printr-un ordin de internare semnat de judecătorul de pace. Dar în afară de azilul în care este închisă bolnava, nicio asociaţie de caritate, în afară de cea din parohia sa de origine, nu are dreptul să-i vină în ajutor. Pe scurt, un sărac care se îmbolnăveşte grav în afara parohiei sale este expus la arbitrarul unei internări pe care nimeni nu o poate controla. Împotriva acestor lucruriri se ridică societăţile de binefacere care vor obţine dreptul de a-i aduna la un loc pe aceia dintre membrii lor care se îmbolnăvesc, prin legea din 1793, doi ani după incidentul despre care vorbeşte Samuel Tuke. Trebuie deci să înţelegem acest proiect al unei case private, dar colective, destinate smintiţilor, ca pe unul dintre foarte numeroasele proteste împotriva vechii legislaţii pentru săraci şi bolnavi. De altfel, datele sunt clare,

453 Samuel Tuke, Description of the Retreat, an Institution near York for Insane Persons, York, 1813, pp. 22-23.

chiar dacă Samuel Tuke se fereşte să le compare, din grija de a pune întregul merit al întreprinderii doar pe se-a generozităţii private. În 1791, proiectul quakerilor din York; la începutul lui 1793, legea care decide să încurajeze Societăţile amicale de binefacere şi să le dispenseze de *Removal* asistenţa trece astfel de la parohie la întreprinderea privată. Chiar în acest an 1793, quakerii din York lansează o subscripţie şi votează regulamentul societăţii; iar în anul următor decid cumpărarea unui teren. În 1795, *Settlement* Actul este abolit în mod oficial; începe construirea

Refugiului, iar casa va putea funcţiona în anul următor. Întreprinderea lui Tuke se înscrie în marea reorganizare legală a asistenţei de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, chiar în acea serie de măsuri prin care statul burghez inventează, pentru nevoile sale proprii, binefacerea privată.

Evenimentul care a declanşat în Franţa eliberarea „înlănţuiţilor de la Bicêtre” e de o altă natură, iar circumstanţele istorice cu mult mai greu de determinat. Legea din 1790 prevăzuse crearea de mari spitale destinate smintiţilor. Dar niciunul dintre ele nu exista încă în 1793. Bicêtre fusese ridicată la rangul de „Casă a săracilor”; se găseau în ea, amestecaţi încă în mod confuz, ca înainte de Revoluţie, săraci, bătrâni, condamnaţi şi nebuni. La toată această populaţie tradiţională se adaugă aceea pe care a plasat-o acolo Revoluţia. Mai întâi deţinuţii politici. Piersin, supraveghind nebunii la Bicêtre, scrie Comisiei administraţiilor civile, la 28 brumar, anul III, adică tocmai în timpul şederii lui Pinel: „Există în slujba mea şi deţinuţi chiar pentru tribunalul revoluţionar.’42 Apoi suspecţii care se ascund. Bicêtre

a fost utilizat, ca şi pensiunea Belhomme, Casa Douai sau Vernet”, ca ascunzătoare pentru suspecţi. Sub Restauraţie, când va trebui să se uite că Pinel fusese medic la Bicêtre în vremea Terorii, i se va atribui meritul de a fi protejat astfel aristocraţii şi preoţii; „Pinel era deja medic la Bicêtre când, într-o epocă de tristă amintire, i s-a cerut acestei case de detenţie tributul ei de moarte. Teroarea o umpluse de preoţi, de emigranţi reveniţi în ţară; Dl. Pinel a îndrăznit să se opună extrădării unui mare număr dintre ei, pretextând că erau alienaţi. S-a insistat; opoziţia sa s-a repetat; ea a luat imediat un caracter de forţă care s-a impus în faţa călăilor, iar energia unui om de obicei atât de blând şi de binevoitor a salvat viaţa unui mare număr de victime, printre care îl citǎm pe prelatul care ocupă în acest moment una dintre principalele funcţii ale Franţei 44. Dar mai trebuie ţinut cont şi de un alt fapt: că Bicêtre devenise, în timpul Revoluţiei, centrul principal de spitalizare pentru smintiţi. De la primele tentative de aplicare a legii din 1790, fuseseră trimişi aici nebunii eliberaţi din închisori, apoi, curând, alienaţii care umpleau sălile de la Hôtel-Dieu”. Astfel încât, mai mult prin forţa lucrurilor decât printr-un proiect gândit, Bicêtre se trezeşte că a moştenit această funcţie medicală care subzistase de-a lungul epocii clasice, fără să se confunde cu internarea, şi care făcuse din Hôtel-Dieu singurul spital parizian unde vindecarea nebunilor a fost încercată într-un mod sistematic. Ceea ce făcuse tot timpul Hôtel-Dieu începând cu Evul Mediu, Bicêtre este însărcinat să facă în cadrul unei internări mai confuze ca oricând; pentru prima dată Bicêtre devine spital în care alienaţii sunt îngrijiţi până se vindecă:

„De la Revoluţie încoace, administraţia aşezămintelor publice neconsiderând necesară închiderea nebunilor într-un ospiciu liber decât dacă sunt vătămători şi periculoşi pentru societate, ei nu rămân acolo decât atâta timp cât sunt bolnavi, şi imediat ce vindecarea lor perfectă e sigură, sunt trimişi în mijlocul familiilor sau al prietenilor. Drept dovadă, ieşirea generală a tuturor celor care îşi recuperaseră bunul-simţ şi chiar a acelora care fuseseră închişi pe viaţă de Parlamentul anterior, administraţia făcându-şi o datorie din a nu-i ţine închişi decât pe nebunii care nu sunt în stare să se bucure de libertate”. ™ Funcţia medicală este clar introdusă la Bicêtre; se pune ac-m problema de a revizui cât mai precis toate internările pentru demenţă care au putut fi decretate în trecut.[454] Şi pentru prima dată în istoria Spitalului general este numit la infirmeriile de la Bicêtre un om care a cucerit deja o anumită reputaţie în cunoaşterea maladiilor spiritului™; desemnarea lui Pinel dovedeşte prin ea însăşi că prezenţa nebunilor la Bicêtre devenise *deja* o problemă medicală.

Nu există însă nicio îndoială că era şi o problemă politică. Certitudinea că fuseseră internaţi inocenţi printre vinovaţi, oameni raţionali printre furioşi, făcea de multă vreme parte din mitologia revoluţionară: „Bicêtre închide în mod sigur criminali, tâlhari, oameni feroce... dar şi, trebuie să acceptăm asta, o mulţime de victime ale puterii arbitrare, ale tiraniei familiilor, ale despotismului patern... Celulele conţin oameni, fraţii şi egalii noştri, cărora aerul le este

454 Scrisoare a lui Piersin către Comisia Administrațiilor civile din 19 frimar, anul III (Tuetey, loc. cit., II, p. 172).

refuzat, care nu văd lumina decât prin lucarne înguste. ™9 Bicêtre, închisoare a inocenţei, obsedează imaginaţia, ca odinioară Bastilia: „Tâlharii, în timpul masacrului din închisori, pătrund cu înverşunare în Bicêtre, sub pretextul că eliberează anumite victime ale vechii tiranii pe care aceasta încerca să le amestece printre alienaţi. Ei merg înarmaţi din celulă în celulă; îi interoghează pe deţinuţi şi trec mai departe dacă alienarea e manifestă. Dar unul dintre cei ţinuţi în lanţuri le atrage atenţia prin cuvintele pline de sens şi de raţiune şi prin plângerile cele mai amare. Nu e odios că era ţinut în lanţuri şi amestecat cu ceilalţi alienaţi?… De atunci, se stârnesc în această trupă înarmată murmure violente şi blesteme împotriva supraveghetorului ospiciului; este forţat să dea seamă de comportarea sa. „O În timpul Convenţiei, o nouă obsesie. Bicêtre este tot o imensă rezervă de spaime, dar pentru că e văzut ca un bârlog de suspecţi – aristocraţi care se ascund sub boarfele săracilor, agenţi străini care complotează, mascaţi de o alienare de comandă. Şi aici, trebuie denunţată nebunia ca să izbucnească inocenţa, dar să apară şi duplicitatea. Astfel, în aceste spaime care înconjoară Bicêtre de-a lungul Revoluţiei şi care formează la periferia Parisului un fel de mare forţă redutabilă şi misterioasă, în care Inamicul se amestecă inextricabil cu neraţiunea, nebunia joacă, rând pe rând, două roluri alienante: ea îl alienează pe cel care e considerat nebun fără să fie, dar poate la fel de bine să-l alieneze pe cel care se crede protejat de nebunie; tiranizează sau înşală – element periculos, intermediar între omul rezonabil şi nebun, care îl poate aliena şi pe unul şi pe celălalt, amenințându-le amândurora

exerciţiul libertăţii. Ea trebuie să fie, în orice caz, *dejucată*, astfel încât adevărul şi raţiunea să fie restituite propriului lor joc.

În această situaţie puţin confuză – reţea densă de condiţii reale şi de forţe imaginare – e greu de precizat rolul lui Pinel. El şi-a preluat funcţia la 25 august 1793. Putem presupune, reputaţia sa de medic fiind deja mare, că a fost ales tocmai pentru a „dejuca" nebunia, pentru a-i lua măsura medicală exactă, pentru a-i elibera victimele şi a denunţa suspecţii, pentru a întemeia în sfârşit în toată rigoarea această internare a nebuniei, a cărei necesitate se cunoaşte, dar ale cărei pericole se resimt. Pe de altă parte, sentimentele lui Pinel erau destul de republicane pentru a avea încredere în el şi că nu-i va menţine închişi pe prizonierii vechii puteri, şi că nu-i va favoriza pe cei urmăriţi de noua putere. Într-un sens, se poate spune că Pinel s-a văzut investit cu o extraordinară putere morală. În neraţiunea clasică nu exista incompatibilitate între nebunie şi simulare, nici între nebunia recunoscută din exterior şi nebunia atribuită în mod obiectiv; dimpotrivă, exista mai curând un fel de legătură esenţială de apartenenţă a nebuniei la formele sale iluzorii şi la

20 Citat în Sémelaigne, *Philippe Pinel et son œuvre*, pp. 108 – 109.

culpabilitatea care se ascunde sub ele. Pinel va trebui să o dezlege în mod politic şi să opereze o împărţire care nu va mai lăsa să apară decât o singură unitate riguroasă: aceea care învăluie, pentru cunoaşterea discursivă, nebunia, adevărul ei obiectiv şi inocenţa ei. Va trebui degajată dintre toate aceste franjuri ale nonfiinţei în care aveau loc jocurile

neraţiunii şi în care era acceptată deopotrivă ca nonnebunie persecutată şi ca nonnebunie disimulată, fără a înceta totuşi să fie nebunie.

În toate acestea, care e sensul eliberării „înlănţuiţilor”? Era pur şi simplu aplicarea ideilor ce fuseseră formulate de mai mulţi ani şi făceau parte din aceste programe de reorganizare, dintre care proiectul lui Cabanis e cel mai bun exemplu, un an înainte de sosirea lui Pinel la Bicêtre? A scoate lanţurile alienaţilor din celule înseamnă a le deschide domeniul unei libertăţi care va fi în acelaşi timp cel al unei verificări, înseamnă a-i lăsa să apară într-o obiectivitate care nu va mai fi ascunsă nici în persecuţiile, nici în furiile ce îi corespund; înseamnă a constitui un câmp azilar pur, aşa cum îl definea Cabanis şi pe care Convenţia, din motive politice, dorea să-l vadă stabilit. Dar putem la fel de bine să ne gândim că, procedând astfel, Pinel disimula o operaţie politică de semn contrar: eliberându-i pe nebuni, îi amesteca şi mai mult cu populaţia de la Bicêtre, făcând-o mai confuză şi mai inextricabilă, abolind toate criteriile care ar fi permis o împărţire. Nu era aceasta, de altfel, grija constantă a administraţiei de la Bicêtre, în această perioadă, şi anume să împiedice separările pe care le cereau autorităţile politice? 21 E tot atât de adevărat că Pinel a fost trimis şi numit la Salpêtrière la 13 mai 1795, câteva luni după thermidor, în momentul destinderii politice.22

E imposibil, desigur, să ştim exact ce avea de gând să facă Pinel atunci când a decis eliberarea alienaţilor. Puţin contează – esenţialul constând tocmai în această ambiguitate care va marca toată continuarea operei sale, şi chiar sensul pe care îl

capătă în l-mea modernă: constituirea unui domeniu în care nebunia trebuie să apară într-un adevăr pur, în acelaşi timp obiectivă şi inocentă, dar constituirea acestui domeniu într-un mod ideal, totdeauna nedefinit izolat, fiecare dintre figurile nebuniei amestecându-se cu nonnebunia într-o proximitate insesizabilă. Ceea ce nebunia câştigă în precizie în proiectul ei ştiinţific, pierde în vigoare în percepţia concretă; azilul în care trebuie să-şi întâlnească adevărul nu ne permite să o distingem de ceea ce nu e adevărul ei. Cu cât e mai obiectivă.

21 Cf. toată corespondenţa lui Letourneau cu Comisia Lucrărilor publice, citată în Tuetey, III, pp. 397 – 476.

22 În grija sa de a face din Pinel o victimă a Terorii, Dupuytren povesteşte că „a fost arestat, şi pe punctul de a fi adus în faţa Tribunalului Revoluţionar; din fericire s-a reuşit să se înţeleagă necesitatea îngrijirilor pe care le acorda săracilor de la Bicêtre şi a fost eliberat” (Dupuytren, *loc. cit.,* p. 9).

cu atât e mai pumin sigură. Gestul care o eliberează pentru a o verifica este în acelaşi timp operaţia care o diseminează şi o ascunde în toate formele concrete ale raţiunii.

*

Opera lui Tuke a apărut datorită reajustării asistenţei în legislaţia engleză de la sfârşitul secolului al XVIII-lea; cea a lui Pinel datorită întregii ambiguităţi a situaţiei nebunilor în momentul Revoluţiei. Dar asta nu înseamnă deloc diminuarea originalităţii lor. A existat, în operele lor, o putere de decizie care nu poate fi minimalizată, şi care apare clar – abia transpusă – în miturile care i-au transmis

sensul.

E important că Tuke a fost quaker. La fel de important e că *Refugiul* a fost o casă de ţară. „Aerul e aici sănătos şi mult mai lipsit de fum decât în locurile apropiate de oraşele industriale. ™[455] Casa – cu ferestre fără gratii – dă spre o grădină; întrucât „e situată pe o colină, ea domină un peisaj foarte plăcut, care se întinde, spre sud, cât vezi cu ochii, spre o câmpie fertilă şi împădurită…” Pe terenurile învecinate, se practică agricultura şi creşterea amalelor; grădina „produce în abundenţă fructe şi legume; oferă, în acelaşi timp, multor bolnavi un loc agreabil de recreere şi muncă ™[456]. Mişcarea în aer liber, plimbările regulate, munca în grădină şi la fermă au totdeauna un efect benefic „şi sunt favorabile vindecării nebunilor”. S-a întâmplat chiar ca anumiţi bolnavi „să fie vindecaţi doar după călătoria care i-a dus la *Refugiu* şi după primele zile de odihnă pe care au avut ocazia să le petreacă aici ™[457]. Toate puterile imaginare ale vieţii simple, ale fericirii rurale, ale succesiunii anotimpurilor sunt convocate aici pentru a veghea la vindecarea nebuniilor. Pentru că nebunia, conform ideilor din secolul al XVIII-lea, nu era o maladie a naturii, nici a omului însuşi, ci a societăţii; emoţii, incertitudini, agitaţie, hrană artificială, tot atâtea cauze de nebunie care sunt admise de Tuke, ca şi de contemporanii săi. Produs al unei vieţi care se îndepărtează de natură, nebunia e întotdeauna doar de ordinul consecinţelor, nepunând în discuţie ceea ce

4552 3 Raport prezentat „Societății Prietenilor" la 5 aprilie 1793; citat în S. Tuke, Description of the Retreat, p. 36.

4562 4 Ibid., pp. 93-95.

4572 5 Ibid., pp. 129-130.

e esenţial în om, şi anume apartenenţa sa nemijlocită la natură. Ea lasă intactă, ca un secret temporar uitat, această natură a omului care este în acelaşi timp raţiunea sa. Acest secret se întâmplă să reapară în condiţii stranii, ca şi cum s-ar reintroduce în mod viclean şi fraudulos, cu riscul unei noi perturbări. Samuel Tuke citează cazul unei tinere femei ajunse într-o stare de „perfectă idioţie”; ea rămăsese aşa, fără întrerupere, ani în şir, până când a fost cuprinsă de febră tifoidă. Or, pe măsură ce febra creştea, spiritul se clarifica, devenind mai limpede şi mai viu; şi în timpul acestei faze acute, când de obicei bolnavii sunt cuprinşi de delir, bolnava era, dimpotrivă, în întregime rezonabilă; îşi recunoştea anturajul, îşi amintea întâmplări trecute cărora nu păruse să le fi dat atenţie. „Dar, vai, n-a fost decât o licărire de raţiune; când febra a scăzut, norii i-au învăluit din nou spiritul; s-a prăbuşit iar în starea deplorabilă de dinainte şi a rămas aşa până la moarte, survenită câţiva ani mai târziul

Există aici un întreg mecanism de compensare: în nebunie, natura este uitată, nu abolită, sau mai curând decalată dinspre spirit spre corp, în aşa fel încât demenţa garantează într-un fel o sănătate solidă; dar e suficient să se producă o maladie, şi natura, bulversată în corp, reapare în spirit, mai pură, mai clară decât a fost vreodată. Dovadă că nu trebuie să considerăm „nebunii ca absolut lipsiţi de raţiune”, ci să evocăm mai curând în ei, prin tot jocul asemănător şi proximităţilor, acea parte a naturii care nu se poate să nu dormiteze sub agitaţia nebuniei; anotimpurile şi zilele, marea câmpie din York, această înţelepciune a grădinilor, în care natura coincide cu ordinea

oamenilor, trebuie să vrăjească, până la trezirea ei deplină, raţiunea ascunsă pentru o clipă. În această viaţă campestră care le este impusă bolnavilor din Refugiu şi care pare să nu fie călăuzită decât de o încredere neclintită, s-a strecurat o operaţie magică, în care se presupune că natura face să triumfe natura prin asemănare, apropiere şi misterioasă pătrundere, în timp ce tot ceea ce societatea a sădit în om pe post de contranatură se vede înlăturat. Iar în spatele tuturor acestor imagini începe să capete contur un mit care va fi una dintre marile forme de organizare ale psihiatriei în secolul al XIX-lea, mitul celor trei Naturi: Natură-Adevăr, Natură-Raţiune şi Natură-Sănătate. Tocmai în acest joc se dezvoltă mişcarea alienării şi a vindecării ei; dacă Natura-Sănătate poate fi abolită, Natura-Raţiune nu poate fi decât ascunsă, în timp ce Natura ca Adevăr al lumii rămâne în mod nedefinit adecvată ei înseşi; şi tocmai pornind de la ea va putea fi trezită şi restabilită Natura-Raţiune, a cărei exercitare, când coincide cu adevărul, permite restabilirea Naturii-Sănătate. Iar în acest sens Tuke îi prefera termenului englez *insane* cuvântul francez „*aliéné*, deoarece comportă o idee mai justă despre acest gen de dezordine decât termenii care implică, într-un grad oarecare, abolirea facultăţii de a gândi „7. *Refugiul* înserează bolnavul într-o dialectică simplă a naturii; dar edifică în acelaşi timp un grup social. Şi asta într-un mod ciudat de contradictoriu. El a fost de fapt înfiinţat prin subscripţii şi trebuie să funcţioneze ca un sistem de asigurări, în maniera societăţilor de ajutor care se dezvoltă în aceeaşi

26 *Ibid.*, p. 137, notă.

27 *Ibidem*.

epocă; fiecare dintre cei care subscriu poate desemna un bolnav căruia îi poartă de grijă şi care va vărsa o taxă redusă, în timp ce ceilalţi vor plăti tariful întreg. *Refugiul* este o coaliţie contractuală, o convergenţă de interese organizate în modul unei societăţi simple.[458] Dar în acelaşi timp ea se complace în mitul familiei patriarhale: vrea să fie o mare comunitate fraternă a bolnavilor şi a supraveghetorilor, sub autoritatea directorilor şi a administraţiei. Familie riguroasă, fără slăbiciuni, fără complezenţe, dar dreaptă, conformă cu marea imagine a familiei biblice. „Efortul pe care l-au depus intendenţii pentru a asigura bunăstarea bolnavilor, cu tot zelul pe care-l pot aduce nişte părinţi atenţi, dar judicioşi, a fost recompensat în multe cazuri printr-un ataşament aproape filial. ™9 Iar în această afecţiune comună, fără indulgenţă, dar şi fără nedreptăţi, bolnavii vor regăsi calma fericire şi siguranţa unei familii în stare pură; vor fi copiii familiei în idealitatea sa primitivă.

Contract şi familie, interese înţelese şi afecţiune naturală – *Refugiul* cuprinde, amestecându-le, cele două mari mituri prin care secolul al XVIII-lea încercase să definească originea societăţilor şi adevărul omului social. El reprezintă deopotrivă interesul individual care renunţă la el însuşi pentru a se regăsi şi afecţiunea spontană pe care natura o

458 Începând din secolul al XVIII-lea, quakerii au practicat adesea sistemul societăților pe acțiuni. Fiecare dintre cei care subscriseseră pentru Refugiu o sumă de cel puțin 20 de lire primea o dobândă anuală de 5%. Pe de altă parte, Reefu- giul pare să fi fost o excelentă întreprindere comercială. Iată beneficiile realizate în primii ani: iunie 1798: 268 de lire; 1799: 245; 1800: 800; 1801: 145; 1802: 45; 1803: 25; 1804: 449; 1805: 521 (cf. S. Tuke, op. cit., pp. 72-75).

provoacă la membrii unei familii, propunând un fel de model afectiv şi imediat oricărei societăţi. În *Refugiu*, grupul uman regăseşte formele cele mai originare şi cele mai pure: este vorba de a reaşeza omul în nişte raporturi sociale elementare şi absolut conforme originii; ceea ce înseamnă că ele trebuie să fie riguros întemeiat şi în acelaşi timp riguros morale. Astfel bolnavul se va vedea readus în acel punct în care societatea tocmai izvorăşte din natură şi se împlineşte într-un adevăr nemijlocit la a cărui sc-inndare în contuzie a contribuit apoi întreaga istorie omenească. Se presupune că se va şterge atunci din spiritul alienat tot ceea ce societatea actuală a putut depozita în el ca artificii, tulburări zadarnice, legături şi obligaţii străine naturii.

Acestea sunt puterile mitice ale *Refugiului*: puteri care stăpânesc timpul, contestă istoria, readuc omul la adevărurile sale esenţiale şi îl identifică în imemorial cu Primul Om natural sau cu Primul Om social. Toate distanţele care îl separau de această fiinţă primitivă au fost anulate, toate asperităţile netezite; şi la capătul acestui „refugiu”, sub alienare reapare în cele din urmă inalienabilul, care este natură, adevăr şi pură moralitate socială. Opera lui Tuke părea purtată şi explicată de lunga mişcare de reformă care o precedase; chiar aşa şi era; dar ceea ce a făcut din ea o ruptură şi totodată o iniţiere este întregul peisaj mitic de care era înconjurată încă de la naştere şi pe care a ajuns să-l însereze în vechea lume a nebuniei şi a internării. În acest mod, ea a înlocuit despărţirea lineară dintre raţiune şi neraţiune pe care o efectua internarea cu o dialectică a cărei mişcare se naşte în spaţiul mitului astfel constituit. În această

dialectică, nebunia devine alienare, iar vindecarea sa întoarcere la inalienabil; dar esenţială este o anume putere pe care o dobândeşte pentru prima dată internarea, cel puţin aşa cum e ea visată de fondatorii *Refugiului*; graţie acestei puteri, în momentul în care nebunia se dezvăluie ca alienare, şi tocmai datorită acestei descoperiri, omul este readus la inalienabil. Putem identifica astfel, în mitul *Refugiului*, atât procedeul imaginar al vindecării, aşa cum este el presupus în mod obscur, cât şi esenţa nebuniei, aşa cum va fi ea implicit transmisă secolului al XIX-lea:

1. Rolul internării este de a reduce nebunia la adevărul ei.

2. Adevărul nebuniei constă în ceea ce este ea, minus lumea, minus societatea, minus contranatura.

3. Acest adevăr al nebuniei este omul însuşi în ceea ce poate avea el mai primitiv inalienabil.

4. Ceea ce e inalienabil în om este în acelaşi timp Natură, Adevăr şi Morală; adică Raţiunea însăşi.

5. *Refugiul* primeşte puterea sa de a vindeca pentru că readuce nebunia la un adevăr care e deopotrivă adevăr al nebuniei şi adevăr al omului, la o natură care e natură a maladiei şi natură senină a lumii.

Observăm astfel unde se va putea fixa pozitivismul în această dialectică, în care totuşi nimic nu pare să-l anunţe, pentru că totul indică experienţe morale, teme filosofice, imagini visate ale omului. Dar pozitivismul nu va fi decât contradicţia acestei mişcări, reducţia acestui spaţiu mitic; el va admite de la început, ca evidenţă obiectivă, că adevărul nebuniei este raţiunea omului, ceea ce inversează în întregime concepţia clasică pentru care experienţa neraţiunii în

nebunie contestă tot ce poate fi adevăr în om. De-acum înainte, orice privire obiectivă asupra nebuniei, orice cunoaştere, orice adevăr formulat asupra ei va fi raţiunea însăşi, raţiunea recuperată şi triumfătoare, deznodământul alienării.

*

În relatarea tradiţională a eliberării înlănţuiţilor de la Bicêtre, un punct n-a fost stabilit cu siguranţă: prezenţa lui Couthon. S-a afirmat că vizita sa era imposibilă, că trebuie să fi fost o confuzie între el şi un membru al Comunei din Paris, şi el paralizat, şi că tocmai această infirmitate adăugată la sinistra reputaţie a lui Couthon a făcut ca unul să fie luat drept celălalt.[459] Să lăsăm deoparte această problemă: esenţialul este că se făcuse şi se transmisese confuzia, şi că se impusese cu asemenea intensitate imaginea infirmului care dă înapoi de spaimă în faţa nebunilor şi abandonează destinului „acele animale”. În centrul scenei se află paraliticul purtat pe braţe; şi e preferabil ca acest paralitic să fie un redutabil om al Convenţiei, cunoscut pentru cruzimea sa şi celebru pentru că a fost unul dintre marii furnizori ai eşafodului. Prin urmare, Couthon e cel care va vizita Bicêtre, şi va fi pentru o clipă stăpânul destinului nebunilor. Aşa vrea forţa imaginară a istoriei.

Ceea ce ascunde într-adevăr această stranie relatare este un chiasm decisiv în mitologia nebuniei. Couthonvizitează Bicêtre pentru a şti dacă nebunii pe care vrea să-i elibereze Pinel nu sunt suspecţi. El

---

459 într-adevăr, doar un membru al Comunei putea fi desemnat pentru a inspecta un spital. Or, Couthon n-a făcut niciodată parte din această adunare (cf. Émile Richard, Histoire de l'Hôpital de Bicetre, Paris, 1889, p. 113, notă).

speră să găsească o raţiune care se ascunde; întâlneşte o animalitate care se manifestă în toată violenţa ei: renunţă să recunoască în ea semnele inteligenţei şi ale disimulării; decide să o abandoneze ei înseşi şi să lase nebunia să se rezolve în sălbăticia ei esenţială. Dar tocmai aici se produce metamorfoza: el, Couthon, revoluţionarul paralitic, infirmul care decapitează, în momentul în care îi tratează pe nebuni ca pe nişte animale, încarnează fără s-o ştie – şi în dublul stigmat al infirmităţii şi al crimelor sale – tot ce e mai monstruos în inumanitate. Tocmai de aceea trebuie ca în mit să fie el, şi nu altul, mai puţin infirm sau mai puţin crud, cel însărcinat să pronunţe ultimele cuvinte care, pentru ul-mă dată în lumea occidentală, au atribuit nebunia propriei sale animalităţi. Când părăseşte Bicêtre, purtat pe braţe, crede că i-a abandonat pe nebuni bestialităţii din ei, dar de fapt el e cel împovărat de această bestialitate, în timp ce în libertatea care li se oferă nebunii vor putea arăta că nu pierduseră nimic din ce este esenţial în om. Când a formulat animalitatea nebunilor şi i-a lăsat să se mişte liber, el i-a eliberat, dar şi-a dezvăluit propria animalitate şi s-a închis în ea. Turbarea sa era mai smintită, mai inumană decât nebunia demenţilor. Astfel, nebunia s-a deplasat de partea gardienilor; cei care îi închid pe nebuni ca pe animale deţin de-acum întreaga brutalitate animalică a nebuniei; în ei turbează bestia, iar turbarea apărută la demenţi nu e decât o vagă reflectare a ei. E descoperit un secret: că bestialitatea nu rezida în animal, ci în domesticirea lui; aceasta ajungea s-o constituie doar prin rigoarea sa. Nebunul se vede astfel purificat de animalitate, sau cel puţin de acea parte a animalităţii care e

violenţă, prădare, turbare, sălbăticie; nu-i va mai rămâne decât o animalitate docilă, aceea care nu răspunde la constrângere şi dresaj prin violenţă. Legenda întâlnirii lui Couthon cu Pinel povesteşte această purificare; mai exact, ea arată că această purificare era un lucru deja realizat atunci când a fost scrisă legenda.

Odată plecat Couthon, „filantropul se pune imediat pe treabă”; decide să elibereze doisprezece alienaţi care erau în fiare. Primul este un căpitan englez înlănţuit într-o celulă de la Bicêtre de patruzeci de ani: „Este privit drept cel mai violent dintre toţi alienaţii...; într-un acces de furie, îl lovise brusc cu cătuşele în cap pe unul dintre servitori şi îl omorâse pe loc”. Pinel se apropie de el, îl îndemnă „să fie rezonabil şi să nu facă rău nimănui”; cu acest preţ, i se promite scoaterea din lanţuri şi acordarea dreptului de a se plimba prin curte: „Credeţi-mă. Fiţi blând şi încrezător, am să vă redau libertatea”. Căpitanul înţelege discursul şi rămâne calm în timp ce lanţurile cad, abia eliberat, se grăbeşte să admire lamina soarelui şi „strigă în extaz: ce frumos e!” Toată această primă zi de libertate recucerită o petrece „alergând, urcând scările, coborându-le şi spunând mereu: ce frumos e!” Seara, intră în celula sa şi doarme netulburat... În timpul celor doi ani pe care îi mai petrece la Bicêtre nu mai are accese de furie; chiar se face util, exercitând o anumită autoritate asupra nebunilor pe care îi conduce după placul său şi al căror supraveghetor devine”.

O altă eliberare, la fel de cunoscută în cronicile hagiografiei medicale: aceea a soldatului Chevinge. Era un beţiv care fusese cuprins de un delir de

grandoare şi se credea general; dar Pinel recunoscuse „o excelentă natură sub această iritare”; îi desface legăturile, spunându-i că îl ia în serviciul său şi că cere de la el toată fidelitatea pe care un „bun stăpân” o poate aştepta de la un slujitor recunoscător. Miracolul se petrece; virtutea de valet fidel se trezeşte brusc în acest suflet răvăşit: „Niciodată în vreo inteligenţă umană nu s-a petrecut o revoluţie mai subită şi mai completă;… abia eliberat, iată-l prevenitor, atent”; minte slabă, îmblânzită de atâta generozitate, merge el însuşi, în locul noului său stăpân, să înfrunte şi să liniştească furia celorlalţi; „li se adresează alienaţilor cu vorbe raţionale şi blânde, el, care cu puţin timp înainte era încă la nivelul lor, dar în faţa cărora se simte acum înălţat în libertatea sa”[460]. Acest bun servitor trebuia să joace până la capăt în legenda lui Pinel rolul personajului său; devotat trup şi suflet stăpânului său, îl protejează atunci când poporul din Paris vrea să forţeze porţile la Bicêtre pentru a-i pedepsi „pe duşmanii naţiunii; face un zid din corpul lui şi se expune el însuşi loviturilor pentru a-i salva viaţa”.

Aşadar, lanţurile cad; nebunul se vede eliberat. Şi, în aceeaşi clipă, îşi recuperează raţiunea. Sau mai curând, nu: nu raţiunea e cea care reapare în ea însăşi şi pentru ea însăşi; ci speciile sociale constituite care au dormitat multă vreme sub nebunie şi care se ridică dintr-odată, într-o conformitate perfectă cu ceea ce reprezintă ele, fără alterare sau grimase. Ca şi cum nebunul, eliberat de animalitatea la care îl

460 Scipion Pinel, Traité complet du régime sanitaire des aliénés, Paris, 1836, pp. 56-63.

constrângeau lanţurile, nu ar regăsi umanitatea decât în *tipul social*. Primul dintre cei eliberaţi nu redevine pur şi simplu un om cu mintea sănătoasă, ci un ofiţer, un căpitan englez, loial faţă de cel care l-a eliberat, ca faţă de un învingător care l-ar reţine prizonier pe cuvânt, autoritar cu oamenii asupra cărora face să domnească prestigiul său de ofiţer. Nu-şi recapătă sănătatea decât în aceste valori sociale care îi sunt deopotrivă semn şi prezenţă concretă. Raţiunea sa nu ţine de ordinea cunoaşterii sau a fericirii; nu constă într-o bună funcţionare a spiritului; aici raţiunea este onoare. Pentru soldat, ea va fi fidelitate şi sacrificiu; Chevinge nu redevine om raţional, ci servitor. Există în povestea sa aproape aceleaşi semnificaţii mitice ca şi în cea a lui Vineri şi Robinson Crusoe; raportul stabilit de Defoe între omul alb izolat în natură şi sălbaticul cel bun nu e un raport de la om la om, epuizându-se în reciprocitatea sa nemijlocită, e un raport de la stăpân la servitor, de la inteligenţă la devotament, de la forţa înţeleaptă la forţa vie, de la curajul reflectat la inconştienţa eroică; pe scurt, este un raport social, cu statutul lui literar şi toate coeficienţii sale etice, care e transpus asupra stării de natură şi devine adevăr imediat al acestei societăţi în doi. Aceleaşi valori se regăsesc în cazul soldatului Chevinge: între el şi Pinel nu este vorba despre două raţiuni care se recunosc, ci de două personaje bine determinate, care apar în exacta lor adecvare la tipuri şi care organizează un raport după structurile sale date. Observăm cum forţa mitului a putut învinge întreaga verosimilitate psihologică şi întreaga observaţie riguros medicală; este clar, dacă pacienţii eliberaţi de Pinel erau efectiv nebuni, ei nu au fost

vindecaţi prin simpla eliberare, iar conduita lor trebuie să fi păstrat mult timp urme de alienare. Dar nu asta îl interesează pe Pinel; esenţial pentru el este ca raţiunea să fie semnificată de tipuri sociale cristalizate foarte devreme, din clipa în care nebunul a încetat să fie tratat ca Străin, ca Animal, ca figură absolut exterioară omului şi raporturilor umane. Ceea ce constituie, pentru Pinel, vindecarea nebunului este stabilizarea sa într-un tip social recunoscut şi aprobat din punct de vedere moral.

Important nu e deci faptul că lanţurile au fost scoase – măsură care fusese luată în mai multe ocazii încă din secolul al XVIII-lea, îndeosebi la Saint-Luke; important este mitul care a dat sens acestei eliberări, deschizând-o spre o raţiune în întregime populată de teme sociale şi morale, de figuri conturate de multă vreme de către literatură şi constituind, în imaginar, forma ideală a unui azil. Un azil care nu ar mai fi o cuşcă a omului abandonat sălbăticiei sale, ci un fel de republică a visului în care rapo-rturile nu s-ar stabili decât într-o transparenţă virtuoasă. Onoarea, fidelitatea, curajul, sacrificiul domnesc în stare pură şi desemnează în acelaşi timp formele ideale ale societăţii şi criteriile raţiunii. Şi acest mit îşi capătă întreaga vigoare prin faptul că este opus aproape explicit – iar aici prezenţa lui Couthon este iarăşi indispensabilă – miturilor Revoluţiei, aşa cum s-au formulat ele după Teroare: republica din perioada Convenţiei este o republică de violenţe, de pasiuni, de sălbăticie – ea e, fără s-o ştie, cea care asamblează toate formele smintelii şi ale neraţiuni; cât despre republica spontan constituită printre aceşti nebuni abandonaţi propriei lor violenţe, ea este purificată de

pasiuni, este cetatea obedienţelor esenţiale. Couthon este însuşi simbolul acestei „libertăţi rele” care a dezlănţuit în popor pasiunile şi a suscitat tirania Salvării publice – libertatea în numele căreia nebunii sunt lăsaţi în lanţuri; Pinel este simbolul „libertăţii bune”, aceea care, eliberându-i pe cei mai smintiţi şi pe cei mai violenţi dintre oameni, le îmblânzeşte pasiunile şi îi introduce în lumea calmă a virtuţilor tradiţionale. Între poporul din Paris care vine la Bicêtre să-i revendice pe innicli naţiuni şi soldatul Chevinge care îi salvează viaţa lui Pinel, cel mai smintit şi cel mai puţin liber nu este cel care fusese închis ani în şir pentru beţie, delir şi violenţă.

Mitul lui Pinel, ca şi al lui Tuke, ascunde o întreagă mişcare discursivă care funcţionează şi ca descriere a alienării, şi ca analiză a suprimării sale:

1. În raportul inuman şi animalic pe care îl impunea internarea clasică, nebunia nu îşi enunţa adevărul moral.

2. Acest adevăr, de când este lăsat să apară, se dovedeşte a fi un raport uman în toată idealitatea sa virtuoasă: eroism, fidelitate, sacrificiu etc.

3. Or, nebunia este viciu, violenţă, răutate, după cum prea bine dovedeşte furia revoluţionarilor.

4. Eliberarea în internare, în măsura în care este reedificarea unei societăţi pe tema conformităţii la tipuri, nu se poate să nu vindece.

Mitul *Refugiului* şi cel al înlănţuiţilor eliberaţi îşi corespund punct cu punct într-o opoziţie imediată. Unul valorifică toate temele primitivităţii, celălalt pune în circulaţie imaginile transparente ale virtuţilor sociale. Unul merge să caute adevărul şi suprimarea nebuniei în punctul în care omul abia se desprinde de

natură; celălalt le pretinde mai curând de la un fel de perfecţiune socială, de funcţionare ideală a raporturilor umane. Dar aceste două teme erau prea învecinate încă şi fuseseră prea des amestecate în secolul al XVIII-lea pentru a avea un sens cu totul diferit la Pinel şi la Tuke. Ici şi colo, se vede conturându-se acelaşi efort de a relua anumite practici ale internării în marele mit al alienării, chiar acela pe care Hegel avea să-l formuleze câţiva ani mai târziu, însuşindu-şi cu toată rigoarea lecţia conceptuală din ceea ce se petrece la *Refugiu* şi la Bicêtre. „Adevăratul tratament psihic respectă concepţia că nebunia nu este o pierdere abstractă a raţiunii, nici în privinţa inteligenţei, nici în privinţa voinţei şi a responsabilităţii sale, ci o simplă tulburare a spiritului, o contradicţie în raţiunea care există încă, aşa cum maladia psihică nu este o pierdere abstractă – deci completă – a sănătăţii (aceasta ar fi de fapt moartea), ci o contradicţie în interiorul ei. Acest tratament uman, adică pe cât de binevoitor, pe atât de rezonabil, al nebuniei… presupune un bolnav rezonabil şi găseşte astfel un punct solid pentru a-l aborda din această direcţie. ™2 Internarea clasică crease o stare de alienare care nu exista decât din afară, pentru cei care internau şi care nu îl recunoşteau pe cel internat decât ca Străin sau Animal; Pinel şi Tuke, în aceste gesturi simple în care psihiatria pozitivă şi-a recunoscut, în mod paradoxal, originea, au interiorizat alienarea, au instalat-o în internare, au eliminat-o ca distanţă a nebunului faţă de el însuşi, şi astfel au constituit-o ca mit. Tocmai despre mit trebuie să vorbim atunci când conceptul e luat drept natură, reconstituirea unei morale e luată

drept eliberarea unui adevăr, iar ceea ce nu e poate decât înserarea secretă a nebuniei într-o realitate înşelătoare se consideră a fi vindecarea ei spontană.

*

Legendele lui Pinel şi Tuke transmit valori mitice, pe care psihiatria secolului al XIX-lea le va accepta ca evidenţe ale naturii. Dar dincolo de miturile în sine exista o operaţie sau mai degrabă o serie de operaţii care în mod tăcut au organizat în acelaşi timp lumea azilară, metodele de vindecare şi experienţa concretă a nebuniei.

Gestul lui Tuke, mai întâi. Pentru că e contemporan cu cel al lui Pinel, pentru că se ştie că a fost purtat de o întreagă mişcare de „filantropie", e apreciat ca un gest de „eliberare" a alienaţilor. Este vorba de cu totul altceva: „Am putut observa marele prejudiciu suferit de membrii societăţii noastre pentru faptul că au fost încredinţaţi unor oameni care nu numai că sunt străini de principiile noastre, dar în plus i-au amestecat cu alţi bolnavi, care îşi permit un limbaj grosolan şi practici condamnabile. Toate acestea lasă adesea urme de neşters în spiritele bolnavilor după ce şi-au recuperat raţiunea, înstrăinându-i de acele legături religioase pe care le avuseseră cândva; uneori sunt chiar corupţi de unele obiceiuri vicioase de care fuseseră feriţi până atunci. ™3 *Refugiul* va trebui să acţioneze ca instrument de segregare: segregare morală şi religioasă, care

32 Hegel, Encyclopédie des Sciences philosophiques, § 408, notă.

33 Samuel Tuke, loc. cit., p. 50.

Încearcă să reconstituie, în jurul nebuniei, un mediu cât se poate de asemănător Comunităţii

quakerilor. Şi aceasta din două motive: cel dintâi e că spectacolul bolii este pentru orice suflet sensibil o suferinţă, originea tuturor acelor pasiuni nefaste şi vii care sunt oroarea, ura, dispreţul, şi care generează sau perpetuează nebunia: „S-a considerat pe bună dreptate că amestecul care se produce în marile aşezăminte publice între persoane care au sentimente şi practici religioase diferite, amestecul de dezmăţaţi şi de virtuoşi, de profani şi de serioşi împiedică progresul întoarcerii la raţiune şi fixează şi mai adânc melancolia şi ideile mizantropice”. 34 Dar motivul principal e altul: acela că religia poate juca dublul rol de natură şi de regulă, pentru că a căpătat, în obiceiurile ancestrale, în educaţie, în exerciţiul cotidian, profunzimea naturii, fiind în acelaşi timp principiu constant de coerciţie. Ea e deopotrivă spontaneitate şi constrângere, iar în această calitate deţine singurele forţe care pot, în eclipsa raţiunii, să contrabalanseze violenţele nemăsurate ale nebuniei; preceptele sale, „dacă au fost bine fixate la începutul vieţii, devin aproape nişte principii ale naturii noastre: iar puterea lor coerciţie este adesea resimţită chiar în timpul excitaţiei delirante a nebuniei. A încuraja influenţa principiilor religioase asupra spiritului smintitului este de o mare importanţă ca mijloc de vindecare”[461][462]. În dialectica alienării în care raţiunea se ascunde fără a se aboli, religia constituie forma concretă a ceea ce nu se poate aliena; ea poartă ceea ce e invincibil în raţiune, ceea ce subzistă sub nebunie ca o cvasinatură şi în jurul ei ca solicitare neîncetată a

461 Ibid., p. 23.
462 Ibid., p. 141.

mediului: „Bolnavul, în intervalele de luciditate sau în timpul convalescenţei sale, ar putea să profite de societatea celor care au aceleaşi opinii şi aceleaşi obiceiuri ca el”. 36 Ea asigură veghea secretă a raţiunii asupra nebuniei, făcând astfel mai apropiată, mai nemijlocită constrângerea care bântuia deja în internarea clasică. Acolo, mediul religios şi moral se impunea din exterior, aşa încât nebunia a fost înfrânată, nu vindecată. În *Refugiu*, religia face parte din mişcarea care indică, dincolo de orice, raţiunea din nebunie, şi care duce de la alinare la sănătate. Segregarea religioasă are un sens foarte precis: nu este vorba de a-i păzi pe bolnavi de influenţa profană a nonquakerilor, ci de a-l plasa pe alienat în interiorul unui element moral în care se va găsi în dispută cu el însuşi şi cu anturajul său; a-i constitui un mediu în care, departe de a fi protejat, va fi menţinut într-o perpetuă nelinişte, ameninţat fără încetare de Lege şi de Vină.

„Principiul fricii, rareori diminuat în nebunie, este considerat de o mare importanţă pentru tratamentul nebunilor. „7 Frica apărea ca personaj esenţial al azilului. Figură deja veche, desigur, dacă ne gândim la terorile internării. Dar acestea înconjurau nebunia din exterior, marcând limita dintre raţiune şi neraţiune şi exercitând o dublă putere: asupra violenţelor furiei, pentru a le domoli, şi asupra raţiunii înseşi, pentru a o ţine la distanţă; această frică era în întregime de suprafaţă. Cea instaurată în *Refugiu* e pe de-a-ntregul în profunzime: ea merge de la raţiune la nebunie ca o mediere, ca evocare a unei naturi comune care le-ar aparţine încă şi prin care ar putea să-şi realizeze legătura. Teroarea care domnea era

semnul cel mai vizibil al alienării nebuniei în lumea clasică; frica este înzestrată acum cu o putere de dezalienare care îi permite să restaureze o foarte primitivă convenţă între nebun şi omul raţional. Ea trebuie să-i solidarizeze din nou. Acum nebunia nu va mai trebui, nu va mai putea să stârnească frică; ei *îi va fi fiică*, fără doar şi poate, fiind astfel în întregime abandonată pedagogiei bunului-simţ, a adevărului şi a moralei.

Samuel Tuke povesteşte cum a fost primit la *Refugiu* un maniac, tânăr şi extrem de puternic, ale cărui accese provocau panică în anturajul său şi chiar printre gardieni. Când a intrat în *Refugiu* era copleşit de lanţuri; avea cătuşe; veşmintele îi erau legate cu frânghii. Abia ajuns, i se scot toate legăturile şi e pus să cineze cu supraveghetorii; agitaţia îi încetează imediat; „părea să-şi concentreze atenţia asupra noii situaţii în care se afla”. E condus în camera lui; intendentul îi adresează o cuvântare, arătându-i că toată casa e organizată pentru deplina libertate şi întregul confort al tuturor, că nu va fi supus nici unei constrângeri, cu condiţia să nu încalce regulamentele casei sau principiile generale ale moralei umane. În ceea ce-l priveşte, intendentul afirmă că nu doreşte să facă uz de mijloacele de coerciţie care-i stau la dispoziţie. „Maniacul fu sensibil la blândeţea acestui tratament. *Promise să se constrângă el însuşi*”. I se mai întâmpla să se agite, să vocifereze şi să-şi înspăimânte tovarăşii. Intendentul îi aminteşte ameninţările şi promisiunile din prima zi; dacă nu se calma, erau obligaţi să revină la vechile maltratări. Agitaţia bolnavului creştea atunci pentru un timp, apoi scădea rapid. „Asculta cu atenţie îndemnurile

vizitatorului său prietenos. După conversaţii de acest fel, bolnavul se afla în general într-o stare mai bună vreme de câteva zile”. După patru luni, el părăsea *Refugiul*, complet vindecat?[463] Aici, frica i se adresează bolnavului într-o manieră directă, nu prin instrumente, ci într-un discurs; nu e vorba de a limita o libertate dezlănţuită, ci de a delimita şi a exalta o regiune de responsabilitate simplă în care orice manifestare de nebunie se va vedea legată de o pedeapsă. Obscura culpabilitate care asocia altă dată vina cu raţiunea este astfel deplasată; nebunul, ca fiinţă umană înzestrată la origine cu raţiune, nu e vinovat că e nebun; dar nebunul, ca nebun şi în interiorul acestei maladii de care nu e vinovat, trebuie să se simtă responsabil de tot ceea ce poate tulbura morala şi societatea şi să nu învinuiască pe altcineva pentru pedepsele pe care le primeşte. Atribuirea culpabilităţii nu mai e modul de raportare care se instaurează între nebun şi omul raţional în generalitatea lor; ea devine forma de coexistenţă concretă a fiecărui nebun cu gardianul său şi totodată forma de conştiinţă pe care alienatul trebuie să o aibă în legătură cu propria sa nebunie.

Trebuie deci reevaluate semnificaţiile atribuite operei lui Tuke: eliberarea alienaţilor, abolirea constrângerilor, constituirea unui mediu uman – acestea nu sunt decât justificări. Operaţiunile reale au fost diferite. De fapt, Tuke a creat un azil în care a înlocuit teroarea liberă a nebuniei cu angoasa închisă a responsabilităţii; frica nu mai doineşte de partea cealaltă a porţilor închisorii, ea va bântui de-acum sub

---

463 3 8 Ibid., pp. 146-147.

peceţile conştiinţei. Terorile seculare de care se vedea cuprins alienatul au fost transferate de Tuke chiar în inima nebuniei. Azilul nu mai sancţionează culpabilitatea nebunului, e adevărat; dar face mai mult, o organizează; o organizează pentru nebun ca o conştiinţă de sine şi ca raport nereciproc cu gardianul; o organizează pentru omul raţional ca o conştiinţă a celuilalt şi ca intervenţie terapeutică în existenţa nebunului. Cu alte cuvinte, prin această culpabilitate nebunul devine obiect al pedepsei oferit totdeauna lui însuşi şi celuilalt; iar de la recunoaşterea acestui statut de obiect, de la conştientizarea culpabilităţii sale, nebunul trebuie să redevină la conştiinţa sa de subiect liber şi responsabil, aşadar la raţiune. Această mişcare prin care, obiectivându-se pentru celălalt, alienatul revine astfel la libertatea sa, este mişcarea ce se găseşte deopotrivă în Muncă şi în Privire.

Să nu uităm că suntem într-o lume quaker în care Dumnezeu îi binecuvântează pe oameni în seinele prosperităţii lor. Munca ocupă un loc central în „tratamentul moral”, aşa cum e practicat el în *Refugiu*.

Prin ea însăşi, munca posedă o forţă de constrângere superioară tuturor formelor de coerciţie fizică, prin faptul că programul regulat, exigenţele atenţiei, obligaţia de a ajunge la un rezultat îl detaşează pe bolnav de o libertate de spirit care i-ar fi funestă şi îl angajează într-un sistemde responsabilităţi: „Munca regulată trebuie preferată atât din punct de vedere fizic, cât şi moral...; e tot ce poate fi mai agreabil pentru bolnav şi tot ce poate fi

mai opus iluziilor maladiei sale. „[464]Prin aceasta omul revine în ordinea poruncilor lui Dumnezeu; îşi supune libertatea unor legi care sunt în acelaşi timp ale realităţii şi ale moralei. În acest sens, munca spirituală e şi ea recomandată; e nevoie totuşi să îndepărtăm riguros toate exerciţiile imaginaţiei, care sunt întotdeauna în complicitate cu pasiunile, dorinţele sau iluziile delirante. Dimpotrivă, studiul a ceea ce este etern în natură şi e mai conform cu înţelepciunea şi cu bunătatea Providenţei are cea mai mare eficacitate pentru a reduce libertăţile nemăsurate ale nebunului şi pentru a-l face să descopere formele responsabilităţii sale. „Diversele ramuri ale matematicii şi ale ştiinţelor naturale formează subiectele cele mai utile asupra cărora se pot apleca spiritele smintiţilor. „™ În azil, munca va fi deposedată de orice valoare de producţie; nu va fi impusă decât ca regulă morală pură; limitare a libertăţii, supunere faţă de ordine, angajare a responsabilităţii, cu singurul scop de a dezaliena spiritul pierdut în excesul unei libertăţi pe care constrângerea fizică nu o limitează decât aparent.

Şi mai eficace decât munca e privirea celorlalţi, ceea ce Tuke numeşte „nevoia de stimă”: „Acest principiu al spiritului uman influenţează fără nicio îndoială conduita noastră generală, într-o proporţie foarte neliniştitoare, deşi adesea într-o manieră secretă, şi acţionează cu o forţă cu totul deosebită atunci când suntem introduşi într-un nou cerc de relaţii.”[465] În internarea clasică, nebunul era şi el

---

464 3 9 Ibid., p. 156.

465 Ibid., p. 183.

oferit privirii: dar această privire nu-l atingea, în fond, pe el; atingea doar suprafaţa sa monstruoasă, animalitatea sa vizibilă; şi implica cel puţin o formă de reciprocitate, pentru că omul sănătos putea să citească aici, ca într-o oglindă, mişcarea iminentă a propriei sale căderi. Privirea pe care Tuke o instaurează acum ca una din marile componente ale existenţei azilare este mai profundă şi totodată mai puţin reciprocă. Ea trebuie să caute să-l urmărească pe nebun în semnele cele mai puţin sensibile ale nebuniei sale, acolo unde ea se articulează în secret pe raţiune şi de-abia începe să se desprindă de ea; iar acestei priviri nebunul nu-i poate răspunde sub nicio formă, căci e doar privit; e ca nonvenitul, ultimul ajuns în lumea raţiunii. Tuke organizează un întreg ceremonial în jurul acestor conduite ale privirii. Era vorba de serate după moda englezească, în care fiecare trebuia să mimeze existenţa socială în toate exigenţele sale formale, fără să circule altceva decât privirea care spionează orice necuviinţă, orice dezordine, orice stângăcie în care s-ar trăda nebunia. Directorii şi supraveghetorii de la *Refugiu* invită deci în mod regulat câţiva bolnavi la nişte *tea-parties*; invitaţii „îmbracă cele mai frumoase costume pe care le au şi se întrec unii pe alţii în politeţe şi în bune maniere. Li se oferă cel mai bun meniu şi sunt trataţi cu multă atenţie, ca şi cum ar fi străini. Serata se desfăşoară în general în cea mai bună armonie şi în cea mai mare mulţumire. Rareori se întâmplă să se producă un eveniment dezagreabil. Bolnavii îşi controlează într-un grad extraordinar diferitele înclinaţii; această scenă trezeşte deopotrivă mirarea şi

o satisfacţie foarte emoţionantă”[466][467]. În mod curios, acest rit nu e cel al apropierii, al dialogului, al cunoaşterii reciproce; este organizarea, în jurul nebunului, a unei lumi în care totul i-ar fi asemănător şi apropiat, dar în care el însuşi ar rămâne străin, Străinul prin excelenţă, care nu e judecat doar după aparenţe, ci după tot ce acestea pot trăda şi dezvălui fără voia lor. Readus fără încetare la acest rol vid de vizitator necunoscut şi recuzat în tot ce se poate cunoaşte din el, atras astfel la suprafaţa lui însuşi printr-un personaj social a cărui formă şi mască i se impun, în tăcere, de către privire, nebunul este invitat să se obiectiveze în ochii raţiunii rezonabile ca străinul perfect, adică cel a cărui însuşire de a fi străin nu se lasă percepută. Cetatea oamenilor raţionali nu îl primeşte decât în această calitate şi cu preţul acestei conformităţi cu anonimul.

Se observă că în *Refugiu* suprimarea parţială43 a constrângerilor fizice făcea parte dintr-un ansamblu al cărui element esenţial era constituirea unui *self restraint* în care libertatea bolnavului, angajată în muncă şi în privirea celorlalţi, este neîncetat ameninţată de recunoaşterea culpabilităţii. Acolo unde credeam că avem de-a face cu o simplă operaţie negativă care desface legături şi eliberează natura cea mai profundă a nebuniei, trebuie să recunoaştem că este vorba despre o operaţie pozitivă care o închide în

---

466 Ibid., p. 178.

467 Multe constrângeri fizice erau încă folosite în Refugiu. Pentru a-i forța pe bolnavi să mănânce, Tuke recomandă folosirea unei simple chei de ușă care e introdusă cu forța între maxilare și e întoarsă în voie. El notează că prin acest mijloc există mult mai rar riscul de a rupe dinții bolnavilor (S. Tuke, op.cit., p. 170).

sistemul recompenselor şi al pedepselor şi o include în mişcarea conştiinţei morale. Trecere de la o lume a Dezaprobării la un univers al Judecăţii. Dar în acelaşi timp devine posibilă o psihologie a nebuniei, pentru că de sub privire ea e chemată permanent la suprafaţa ei înseşi să-şi nege disimularea. Nu e judecată decât după actele sale; nu i se face proces de intenţie şi nu e vorba de a-i sonda secretele. Ea nu e responsabilă decât de acea parte din ea care e vizibilă. Tot restul e redus la tăcere. Nebunia nu mai există decât ca fiinţă văzută. Dar nu această proximitate care se instaurează în azil, pe care nici lanţurile, nici gratiile nu o mai pot rupe, va permite reciprocitatea: ea nu e decât învecinare a privirii care supraveghează, care spionează, care se apropie ca să vadă mai bine, dar se îndepărtează tot mai mult pentru că nu acceptă şi nu recunoaşte decât valorile Străinului. Ştiinţa bolilor mintale, aşa cum se va putea ea dezvolta în aziluri, nu va fi niciodată decât de ordinul observaţiei şi al clasificării. Nu va fi dialog. Şi nu va putea fi cu adevărat astfel decât din ziua în care psihanaliza va fi exorcizat acest fenomen al privirii, esenţial pentru azilul secolului al XIX-lea, şi când va fi înlocuit magia sa tăcută cu puterile limbajului. Ar fi şi mai corect să spunem că ea a dublat privirea absolută a supraveghetorului prin cuvântul indefinit monologat al supravegheatului – păstrând astfel vechea structură azilară a privirii nereciproce, dar echilibrând-o, într-o reciprocitate nesimetrică, prin structura nouă a limbajului fără răspuns.

Supraveghere şi Judecată: se conturează deja un personaj nou care va fi esenţial în azilul secolului al XIX-lea. Tuke însuşi îi creionează profilul atunci când

povesteşte istoria unui maniac, subiect al unor crize de violenţă de nestăvilit. Într-o zi, pe când se plimba cu intendentul prin grădina casei, el intră brusc într-o fază de excitaţie, se depărtează câţiva paşi, ia un bolovan şi face gestul de a-l arunca asupra însoţitorului său. Intendentul se opreşte, îl fixează pe bolnav în ochi; apoi avansează câţiva paşi şi, „cu o voce hotărâtă, îi porunceşte să lase jos piatra”; pe măsură ce se apropie, bolnavul coboară mâna, apoi lasă să-i cadă arma; „se lasă atunci condus în linişte în camera sa” 44. Apare ceva care nu e represiune, ci autoritate. Până la sfârşitul secolului al XVIII-lea lumea nebunilor nu era populată decât de puterea abstractă şi fără chip care îi ţinea închişi; şi, în aceste limite, era o lume goală, goală de tot ce nu e nebunia însăşi; gardienii erau adesea recrutaţi chiar dintre bolnavi. Tuke stabileşte, dimpotrivă, un element mediator între gardieni şi bolnavi, între raţiune şi nebunie. Spaţiul rezervat de societate alienării va fi acum frecventat de cei care sunt „de partea cealaltă” şi care reprezintă deopotrivă prestigiul autorităţii care închide şi rigoarea raţiunii care judecă. Supraveghetorul intervine, fără arme, fără instrumente de constrângere, doar prin privire şi limbaj; el avansează spre nebunie, deposedat de tot ce l-ar putea proteja sau face ameninţător, expunându-se unei confruntări imediate şi fără recurs. De fapt, el nu va înfrunta nebunia ca persoană concretă, ci ca fiinţă raţională, investită prin aceasta, şi înaintea oricărei lupte, cu autoritatea ce decurge din faptul că nu e nebun. Victoria raţiunii asupra neraţiunii nu era asigurată altă dată decât de forţa materială, şi într-un fel de luptă reală. Acum lupta e mereu deja disputată,

înfrângerea neraţiunii e înscrisă dinainte în situaţia concretă în care se confruntă nebunul şi nonnebunul. Absenţa constrângerii în azilurile secolului al XIX-lea nu e neraţiune eliberată, ci nebunie de multă vreme stăpânită.

44 *Ibid.*, pp. 172 – 173.

Pentru această raţiune nouă care domneşte în azil, nebunia nu reprezintă forma absolută a contradicţiei, ci mai degrabă o vârstă minoră, un aspect al ei înseşi, care nu are dreptul la autonomie şi nu poate trăi decât altoită pe lumea raţiunii. Nebunia e copilărie. În Refugiu totul e organizat pentru ca alienaţii să fie „minorizaţi”. Sunt consideraţi „un fel de copii care au un surplus de forţă pe care o folosesc în mod periculos. Le trebuie pedepse şi recompense imediate; tot ce e cât de puţin îndepărtat nu are deloc efect asupra lor. Trebuie să li se aplice un nou sistem de educaţie, să se dea un curs nou ideilor lor; mai întâi să fie cuceriţi, apoi încurajaţi, apoi puşi la muncă, apoi să li se facă munca plăcută prin mijloace atrăgătoare [468]. Încă de multă vreme, dreptul îi considerase pe alienaţi drept minori; dar acolo era o situaţie juridică, definită în mod abstract prin interdicţie şi curatelă; nu era un mod concret de raporturi de la om la om. Starea de minoritate devine la Tuke un stil de existenţă pentru nebuni, iar pentru gardieni un mod de suveranitate. Se insistă mult asupra aspectului de „mare familie” pe care îl capătă, în Refugiu, comunitatea smintiţilor şi a supraveghetorilor lor. Aparent această „familie” îl plasează pe bolnav într-un mediu deopotrivă normal şi

468 Delarive, loc. cit., p. 30.

natural; de fapt, îl alienează şi mai mult: minoritatea juridică de care era afectat nebunul era destinată să-l protejeze ca subiect de drept; această structură veche, devenind formă de coexistenţă, îl abandonează în întregime, şi ca subiect psihologic, autorităţii şi prestigiului omului raţional, care capătă pentru el figură concretă de adult, adică şi de dominare, şi de destinaţie.

În marea reorganizare a raporturilor între nebunie şi raţiune, familia, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, joacă un rol decisiv – în egală măsură peisaj imaginar şi structură socială reală; de la ea pleacă şi spre ea se îndreaptă opera lui Tuke. Împrumutându-i prestigiul valorilor primitive, şi încă necompromise în social, Tuke o punea să joace un rol de dezalienare; ea era, în mitul său, antiteza acelui „mediu" în care secolul al XVIII-lea vedea originea oricărei nebunii. Dar a introdus-o deopotrivă, într-un mod foarte real, în lumea azilară, în care apare atât ca adevăr, cât şi ca normă a tuturor raporturilor care se pot instaura între nebun şi omul raţional. Prin însuşi acest fapt, minoritatea sub tutela familiei – statut juridic în care se alienau drepturile civile ale smintitului – devine situaţie psihologică în care se alienează libertatea sa concretă. Întreaga existenţă a nebuniei, în lumea care i se pregăteşte acum, se vede învăluită în ceea ce am putea numi, cu anticipaţie, un „complex parental". Prestigiul patriarhatului reînvie în jurul ei în familia burgheză. Psihanaliza va readuce mai târziu la lumină tocmai această sedimentare istorică, atribuindu-i, printr-un nou mit, sensul unui destin care ar lăsa urme în toată cultura occidentală şi poate în întreaga civilizaţie, chiar dacă depunerea s-ar fi făcut lent şi nu

s-ar fi solidificat decât foarte recent, în acest sfârşit de secol în care nebunia s-a văzut de două ori alienată în familie – prin mitul unei dezalienări în puritatea patriarhală şi printr-o situaţie realmente alienantă într-un azil constituit după modelul familial. De-acum înainte, şi pentru o perioadă al cărei capăt nu poate fi încă fixat, discursurile neraţiunii vor fi indisociabil legate de dialectica jumătate reală, jumătate imaginară a Familiei. Şi acolo unde, în violenţele lor, trebuia să citim profanări sau blasfemii, va trebui descifrat de-acum încolo atentatul neîncetat împotriva Tatălui. Astfel, în lumea modernă, ceea ce fusese marea confruntare ireparabilă dintre raţiune şi neraţiune va deveni surda împotrivire a instinctelor faţă de soliditatea instituţiei familiale şi faţă de simbolurile cele mai arhaice.

Există o surprinzătoare convergenţă între mişcarea instituţiilor de bază şi această evoluţie a nebuniei în lumea internării. Economia liberală, după cum am văzut, tindea să încredinţeze mai curând familiei decât statului grija de a-i asista pe săraci şi pe bolnavi: familia devenea astfel locul responsabilităţii sociale. Dar dacă bolnavul poate fi încredinţat familiei, nu acelaşi lucru se poate întâmpla cu nebunul, care e prea străin şi prea inuman. Tuke, de fapt, reconstituie într-o manieră artificială în jurul nebuniei un simulacru de familie, care este o parodie instituţională, dar o situaţie psihologică reală. Acolo unde familia lipseşte, îi substituie un decor familial fictiv prin intermediul semnelor şi atitudinilor. Dar printr-o încrucişare foarte curioasă, va veni o zi în care ea se va trezi dispensată de rolul său de asistenţă şi de alinare a bolnavului în general, păstrând însă

valorile fictive care privesc nebunia; şi multă vreme după ce maladia săracilor va fi redevenit problemă de stat, azilul îl va menţine pe smintit în ficţiunea imperativă a familiei; nebunul va rămâne minor, iar raţiunea va păstra timp îndelungat pentru el trăsăturile Tatălui.

Închis asupra acestor valori fictive, azilul va fi protejat de istorie şi de evoluţia socială. În spiritul lui Tuke, era vorba de a constitui un mediu care să mimeze formele cele mai vechi, cele mai pure, cele mai naturale ale coexistenţei: mediul cel mai uman cu putinţă, fiind totodată cel mai puţin social. De fapt, el a decupat structura socială a familiei burgheze, a reconstituit-o simbolic în azil şi a lăsat-o în derivă în istorie. Azilul, mereu decalat spre structuri şi simboluri anacronice, va fi prin excelenţă inadaptat şi în afara timpului. Şi chiar acolo unde animalitatea manifesta o prezenţă fără istorie şi mereu reîncepută, se vor reface treptat mărcile fără memorie ale vechilor un, ale vechilor profanări familiale, semnele uitate ale incestului şi ale pedepsei.

La Pinel, nicio segregare religioasă. Sau mai degrabă o segregare care se exercită în sens invers decât cea practicată de Tuke. Binefacerile azilului renovat vor fi oferite tuturor, aproape tuturor, cu excepţia fanaticilor „care se cred inspiraţi şi caută să facă alţi prozeliţi”. Bicêtre şi Salpêtrière, aşa cum dorea Pinel, formează figura complementară a *Refugiului*.

Religia nu trebuie să fie substrat moral al vieţii azilare, ci pur şi simplu obiect medical: „Opiniile religioase, într-un spital de alienaţi, nu trebuie să fie considerate decât dintr-un punct de vedere pur

medical, adică trebuie îndepărtate orice alte consideraţii de cult public şi de politică, şi trebuie doar cercetat dacă merită să te opui exaltării ideilor şi sentimentelor care pot apărea din această sursă pentru a contribui în mod eficace la vindecarea anumitor alienaţi. [469] Sursă de emoţii vii şi de imagini înfricoşătoare pe care le suscită prin teroarea lumii de dincolo, catolicismul provoacă frecvent nebunia; el dă naştere unor credinţe delirante, întreţine halucinaţii, duce oamenii la disperare şi melancolie. Nu trebuie să ne mirăm dacă „examinând registrele ospiciului de alienaţi de la Bicêtre găsim înscrişi mulţi preoţi şi călugări, ca şi oameni de la ţară rătăciţi din cauza unui tablou înspăimântător al viitorului [470][471]. Şi mai puţin să ne mirăm dacă vedem că, de-a lungul anilor, numărul de nebunii religioase variază. Sub Vechiul Regim şi în timpul Revoluţiei, vivalitatea credinţelor superstiţioase sau violenţa luptelor care au opus Republica Bisericii catolice au multiplicat melancoliile de origine religioasă. Revenind pacea, Concordatul punând capăt luptelor, aceste forme de delir dispar; în anul X exista încă 50% nebunie religioasă printre melancolicii de la Salpêtrière, 33% în anul următor şi numai 18% în anul XII/8 Azilul trebuie deci să fie eliberat de religie şi de toate înrudirile sale imaginare; nu mai trebuie lăsate cărţile de pietate „melancolicilor prin devoţiune”; experienţa „arată că este mijlocul cel mai sigur de a perpetua alienarea sau chiar de a o face incurabilă, şi cu cât se acordă mai mult această

4694 6 Traité médico-philosophique, p. 265.
470 Ibid., p. 458.
471 Ibid., p. 268.

permisiune, cu atât mai puţin se ajunge la calmarea neliniştilor şi a scrupulelor” 49. Nimic nu ne îndepărtează mai mult de Tuke şi de visurile sale legate de o comunitate religioasă care ar fi în acelaşi timp locul privilegiat al vindecărilor minţii decât această idee a unui azil neutralizat, parcă purificat de acele imagini şi de acele pasiuni pe care le produce creştinismul şi care fac spiritul să se îndrepte spre greşeală, iluzie, delir şi halucinaţii.

Dar pentru Pinel este vorba de a reduce formele imaginare, nu conţinutul moral al religiei. Există în ea, odată decantată, o putere de dezalienare care împrăştie imaginile, calmează pasiunile şi restituie omul imediatului şi esenţialului din el: ea îl poate apropia de adevărul lui moral. Şi tocmai prin aceasta e capabilă adesea să vindece. Pinel relatează câteva povestiri, voltainene ca stil. Aceea, de exemplu, a unei tinere femei de douăzeci şi cinci de ani, „cu o constituţie puternică, unită prin căsnicie cu un om slab şi delicat”; ea avea „crize de isterie foarte violente; îşi imagina că e posedată de demon care, urmărind-o, lua diferite forme şi o făcea să audă când cântece de păsări, când sunete lugubre sau ţipete pătrunzătoare”. Din fericire, preotul locului e mai mult pasionat de religia naturală decât savant în practicile exorcizării; el crede în vindecarea prin bunăvoinţa naturii; acest „om luminat, cu un caracter blând şi persuasiv, reuşi să influenţeze spiritul bolnavei şi ajunse să o facă să se dea jos din pat, să-şi reia muncile casnice şi chiar s-o determine să-i sape grădina… Ceea ce avu efecte dintre cele mai fericite şi

o vindecare ce s-a menţinut timp de trei ani”[472][473]. Adusă la extrema simplitate a acestui conţinut moral, religia nu poate să nu fie în acord cu filosofia, cu medicina, cu toate formele de înţelepciune şi de ştiinţă care pot reinstala raţiunea într-o minte rătăcită. Există chiar cazuri când religia poate servi ca tratament preliminar şi poate pregăti ceea ce va fi făcut la azil: martoră e această fată „cu un temperament înflăcărat, deşi foarte înţeleaptă şi foarte pioasă”, care e împărţită între „înclinaţiile inimii sale şi principiile severe ale conduitei sale”; confesorul ei, după ce a sfătuit-o în zadar să se apropie de Dumnezeu, îi propune exemplele unei sfinţenii ferme şi măsurate şi îi „opune cel mai bun remediu al marilor pasiuni, răbdarea şi timpul”. Condusă la Salpêtrière, ea a fost tratată după ordinele lui Pinel, „urmând aceleaşi principii morale”, şi maladia a fost „de scurtă durată ™1. Azilul primeşte astfel nu tema socială a unei religii în care oamenii se simt fraţi într-o aceeaşi comuniune şi într-o aceeaşi comunitate, ci puterea morală a consolării, a încrederii şi a unei fidelităţi docile faţă de natură. El trebuie să reia lucrarea morală a religiei, în afara textului său fantastic, doar la nivelul virtuţii, al muncii şi al vieţii sociale.

Azilul, domeniu religios fără religie, domeniu al moralei pure, al uniformizării etice. Tot ceea ce putea conserva în el marca vechilor diferenţe se şterge. Ultimele amintiri ale sacrului se sting. Altă dată, casa de internare moştenise, în spaţiul social, limitele

472 Ibid., pp. 116-117.

473 Ibid., pp. 270-271.

aproape absolute ale leprozeriei; era pământ străin. Azilul trebuie să reprezinte acum marea continuitate a moralei sociale. Valorile familiei şi ale muncii, toate virtuţile recunoscute domnesc în azil. Dar e o domnie dublă. Mai întâi, ele domnesc de fapt în inima nebuniei înseşi; sub violenţele şi dezordinea alienării, natura solidă a virtuţilor esenţiale nu e distrusă. Există o morală, cu totul primitivă, care în mod obişnuit nu e ştirbită nici chiar de cea mai rea demenţă; ea e cea care apare şi operează în vindecare: „Nu pot în general decât să aduc o mărturie revelatoare pentru virtuţile pure şi pentru principiile severe pe care le manifestă adesea vindecarea. Nicăieri, în afară de romane, n-am văzut soţi mai demni de a fi iubiţi, taţi şi mame mai tandre, amanţi mai pasionaţi, persoane mai ataşate de datoria lor decât cea mai mare parte a alienaţilor ajunşi din fericire la vremea convalescenţei”. 52 Această virtute inalienabilă este în acelaşi timp adevăr şi lichidarea nebuniei. De aceea, deşi domneşte, ea va *trebui*, mai mult, să domnească. Azilul va reduce diferenţele, va reprima viciile, va şterge neregularităţile. Va denunţa tot ceea ce se opune virtuţilor esenţiale ale societăţii: celibatul – „numărul de fete căzute în idiotism este de şapte ori mai mare decât numărul de femei măritate pentru anul XI şi anul XIII; pentru demenţă, proporţia e de la două la patru ori; se poate deci presupune că măritişul este pentru femei un fel de protecţie împotriva celor două specii de alienare, cele mai inveterate şi adesea incurabile” 53; – dezmăţul, conduita proastă şi „extrema perversitate a moravurilor” –, „obiceiul viciului, ca acela al beţiei, al galanteriei fără limită şi fără discernământ, acela al

unei purtări dezordonate sau al unei indiferenţe apatice pot degrada puţin câte puţin raţiunea, ajungând la o alienare declarată" 54 lenea – „rezultatul cel mai constant şi cel mai unanim al experienţei arată că în toate azilurile publice, cum sunt închisorile şi ospiciile, cel mai sigur şi poate unicul garant al menefuerii sănătăţii, al bunelor moravuri şi al ordinii este legea unei munci mecanice executate în mod riguros" 55. Azilul îşi propune drept scop domnia omogenă a moralei, extinderea sa riguroasă la toţi cei care tind să-i scape.

Dar chiar prin acest fapt el lasă să se iveaască o diferenţă; dacă legea nu domneşte universal e pentru că există oameni care nu o recunosc, o clasă a societăţii care trăieşte în dezordine, în neglijenţă şi aproape în ilegalitate: „Dacă pe de o parte vedem familii prosperând ani de-a rândul în sânul ordinii şi al înţelegerii, câte altele, mai ales în clasele inferioare ale societăni mâhnesc privirile prin tabloul respingător al dezmărului.

52 Ibid., p. 141.

53 Ibid., p. 417.

54 Ibid., pp. 122 – 123.

55 Ibid., p. 237.

al conflictelor şi al unei delăsări ruşinoase! Acolo este, urmărind notele mele zilnice, sursa cea mai fecundă de alienare pe care o avem de tratat în ospicii". 56

Într-una şi aceeaşi mişcare, azilul devine, în mâinile lui Pinel, un instrument de uniformizare morală şi de denunţare socială. Este vorba de a face să domnească sub speciile universalului o morală care se va impune din interior acelora care-i sunt străine şi

în care alienarea e deja prezentă înainte de a se manifesta la indivizi. În primul caz, azilul va trebui să acţioneze ca trezire şi reminiscenţă, invocând o natură uitată; în cel de-al doilea, va trebui să acţioneze prin deplasare socială, pentru a-l smulge pe individ din condiţia sa. Operaţia, aşa cum era ea practicată în Refugiu, era încă simplă: segregare religioasă cu scopuri de purificare morală. Aceea practicată de Pinel este relativ complexă: e vorba de a opera sinteze morale, de a asigura o continuitate etică între lumea nebuniei şi cea a raţiunii, dar practicând o segregare socială care să-i garanteze moralei burgheze o universalitate de fapt şi să-i permită să se impună ca un drept tuturor formelor alienării.

În epoca clasică, sărăcia, lenea, viciile şi nebunia se amestecau în aceeaşi culpabilitate în interiorul neraţiunii; nebunii fuseseră prinşi în marea internare a mizeriei şi şomajului, dar toţi fuseseră promovaţi, în vecinătatea vinii, până la esenţa căderii. Nebunia se înrudeşte acum cu decăderea socială, care apare în mod confuz drept cauza, modelul şi limita ei. O jumătate de secol mai târziu, maladia mintală va deveni degenerescenţă. De-acum înainte, nebunia esenţială – şi care ameninţă într-adevăr – e cea care urcă din straturile de jos ale societăţii.

Azilul lui Pinel nu va fi, retras din lume, un spaţiu al naturii şi al adevărului imediat, ca acela al lui Tuke, ci un domeniu uniform de legislaţie, un loc al sintezelor morale unde se şterg alienările care se nasc la limitele exterioare ale societăţii.57 Toată viaţa internaţilor, toată conduita pe care o adoptă faţă de ei supraveghetorii şi medicii sunt organizate de Pinel pentru ca aceste sinteze morale să fie operate. Şi

aceasta prin trei mijloace principale:

56 *Ibid.*, pp. 29 – 30.

57 Pinel a privilegiat întotdeauna ordinea legislaţiei în raport cu progresul cunoaşterii. Într-o scrisoare către fratele său din 1 ianuarie 1779: „Dacă aruncăm o privire asupra legislaţiilor care au înflorit pe glob vom vedea că, în instituirea societăţii, fiecare a precedat lumina ştiinţelor şi artelor care presupune un popor civilizat şi adus de circumstanţe şi de trecerea timpului la acea autoritate care face să apară germenii literelor... Nu vom spune că englezii îşi datorează legislaţia stării înfloritoare a ştiinţelor şi artelor, pe care a precedat-o cu mai multe secole. Când aceşti mândri insulari s-au distins prin geniul şi talentul lor, legislaţia lor era aşa cum trebuia să fie” (în Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes*, pp. 19 – 20).

1. Liniştea. Al cincilea dintre înlănţuiţii eliberaţi de Pinel era un fost călugăr a cărui nebunie făcuse să fie alungat din rândurile Bisericii; atins de un delir de grandoare, se credea Cristos; era „sublimul aroganţei mane în delir”. Intrat la Bicêtre în 1782, e în lanţuri de doisprezece ani. Prin mândria ţinutei, prin grandilocvenţa vorbelor sale, el constituie unul din spectacolele cele mai apreciate din întregul spital; dar cum ştie că e pe cale să retrăiască Patimile lui Iisus Cristos „el îndură răbdător acest lung martiriu şi sarcasmele continue la care îl expune mania sa”. Pinel l-a desemnat să facă parte din lotul primilor doisprezece eliberaţi, deşi delirul său continua să fie la fel de acut. Dar cu el procedează diferit: fără imbolduri, fără să-i ceară promisiuni; fără să spună un cuvânt, pune să-i fie scoase lanţurile şi „ordonă în mod

expres ca toţi ceilalţi să fie la fel de rezervaţi ca el şi să nu-i adreseze niciun cuvânt acestui biet alienat. Interdicţia respectată în mod riguros produce asupra acestui om atât de plin de sine un efect mult mai palpabil decât fiarele şi celula; el se simte umilit de un abandon şi de o izolare atât de noi pentru el în mijlocul deplinei sale libertăţi. În sfârşit, după lungi ezitări, îl vedem cum caută din proprie iniţiativă să se amestece printre ceilalţi bolnavi; din acea zi, el revine la idei ceva mai raţionale şi mai corecte”.

Eliberarea capătă aici un sens paradoxal. Celula, lanţurile, spectacolul continuu, sarcasmele formau pentru delirul bolnavului un fel de element al libertăţii sale. Recunoscut chiar prin aceasta şi fascinat din exterior de atâtea complicităţi, nu putea fi alungat din adevărul său imediat. Dar lanţurile care cad, această indiferenţă şi mutismul tuturor îl închid în uzul restrâns al unei libertăţi vide; el e abandonat în tăcere unui adevăr nerecunoscut pe care îl va manifesta în zadar, pentru că nu mai e privit, şi care nu îl va mai exalta pentru că acest adevăr nici măcar nu mai e umilit. Omul însuşi, şi nu protecţia sa în delir, va fi acum umilit: constrângerii fizice îi e substituită o libertate care întâlneşte în fiecare clipă limitele singurătăţii; în locul dialogului dintre delir şi ofensă – monologul unui limbaj care se epuizează în liniştea celorlalţi; în locul întregii parade a prezumţiei şi a ultragiului – indiferenţa. Din acea clipă, mai întemniţat decât putea fi într-o celulă sau în lanţuri, fiind propriul său prizonier şi nimic mai mult, bolnavul intră într-un raport cu sine care ţine de ordinea vinii şi într-un nonraport cu ceilalţi care ţine de ordinea ruşinii. Ceilalţi sunt dezvinovăţiţi, nu mai sunt

persecutori; culpabilitatea este deplasată spre interior, arătându-i nebunului că nu era fascinat decât de propria sa prezumţie; chipurile duşmanilor se estompează; nu le mai simte prezenţa ca privire, ci ca refuz al atenţiei, ca privire deturnată; ceilalţi nu mai sunt pentru el decât o limită care se retrage fără încetare pe măsură ce avansează. Eliberat din lanţuri, e

58 Scipion Pinel, *Traité* du régime *sanitaire* des aliénés, p. 63.

Înlănţuit acum, prin virtutea tăcerii, de vină şi de ruşine. Se simţea pedepsit, şi vedea în asta semnul inocenţei sale; liber de orice pedeapsă fizică, trebuie să se dovedească vinovat. Sulpiciul îi asigura gloria; eliberarea trebuie să-l umilească.

Comparată cu dialogul neîncetat dintre raţiune şi nebunie, din timpul Renaşterii, internarea clasică fusese o reducere la tăcere. Dar aceasta nu era totală: limbajul se găsea aici mai curând angajat în lucruri decât realmente suprimat. Internarea, închisorile, celulele, până şi chinurile legau între raţiune şi neraţiune un dialog mut, care era luptă. Acest dialog este acum şi el întrerupt; tăcerea e absolută; între nebunie şi raţiune nu mai există o limbă comună; limbajului delirului nu-i poate răspunde decât o absenţă de limbaj, căci delirul nu e un fragment de dialog cu raţiunea, nu e deloc limbaj; el nu trimite, în conştiinţa în sfârşit tăcută, decât la vină. Şi doar pornind de aici va redeveni posibil un limbaj comun, în măsura în care va fi cel al culpabilităţii recunoscute… În sfârşit, după lungi ezitări, îl vedem cum caută din proprie iniţiativă să se amestece printre ceilalţi bolnavi… „Absenţa limbajului, ca structură

fundamentală a vieţii azilare, are drept corelativ aducerea la lumină a mărturisirii. Când Freud, în psihanaliză, va reinstaura în mod prudent schimbul, sau mai degrabă va asculta din nou acest limbaj, de-acum fărâmiţat în monolog, trebuie să ne mirăm că formulările auzite sunt tot cele ale vinii? În această tăcere inveterată, greşeala ajunsese la înseşi izvoarele vorbirii.

2. Recunoaşterea în oglindă. În *Refugiu*, nebunul era privit, şi se ştia văzut; dar cu excepţia acestei priviri directe, care nu îi permitea în se-mb să se vadă pe sine decât oblic, nebunia nu avea o priză imediată asupra sa însăşi. La Pinel, dimpotrivă, privirea nu va funcţiona decât pe spaţiul definit de nebunie, fără suprafaţă sau limite exterioare. Ea se va vedea pe ea însăşi, va fi văzută de ea însăşi – pur obiect de spectacol şi totodată subiect absolut.

„Trei alienaţi, care se credeau tot atâţia suverani şi care luaseră, fiecare, titlul de Ludovic al XVI-lea, îşi dispută într-o zi drepturile la regalitate şi le evaluează în forme cam prea energice. Supraveghetoarea se apropie de unul dintre ei şi, trăgându-l puţin deoparte, îi spune: De ce vă certaţi cu acei oameni care sunt vizibil nebuni? Nu e oare ştiut că dumneavoastră trebuie să fiţi recunoscut drept Ludovic al XVI-lea? Acesta din urmă, flatat de aşa omagiu, se retrage imediat, privindu-i pe ceilalţi doi de la o înălţime dispreţuitoare. Acelaşi artificiu reuşeşte cu al doilea. Şi astfel, într-o clipă nu mai rămâne nici urmă de dispută”. 59 Acesta e primul moment, cel al exaltării. Nebunia e chemată să se privească

59 Stat în Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes*. Anexă, p. 502.

pe ea însăşi, dar la ceilalţi: ea apare în ei ca pretenţie nefondată, cu alte cuvinte ca derizorie nebunie; în acest timp, în privirea care-i condamnă pe ceilalţi, nebunul îşi asigură propria justificare şi certitudinea de a fi adecvat delirului său. Fisura dintre prezumţie şi realitate nu se lasă recunoscută decât în obiect. Ea e, dimpotrivă, în întregime mascată în subiect, care devine adevăr imediat şi judecător absolut: suveranitatea exaltată care denunţă falsa suveranitate a celorlalţi îi deposedează de ea, confirmându-se astfel în plenitudinea totală a prezumţiei sale. Nebunia, ca simplu delir, e proiectată asupra celorlalţi; ca perfectă inconştienţă, ea e în întregime asumată.

Acesta e momentul în care oglinda, din complice, devine demistificatoare. Un alt bolnav de la Bicêtre se credea şi el rege, exprimându-se întotdeauna „pe un ton de comandă şi de autoritate supremă”. Într-o zi în care era mai calm, supraveghetorul se apropie şi îl întreabă, dacă e suveran, cum de nu pune capăt detenţiei şi de ce rămâne laolaltă cu tot felul de alienaţi. Reluându-şi discursul în zilele următoare, „îl face să vadă puţin câte puţin ridicolul pretenţiilor sale exagerate, îi arată un alt alienat convins şi el de multă vreme că este investit cu puterea supremă şi devenit obiect de deriziune. Maniacul se simte mai întâi tulburat, curând îşi pune la îndoială titlul de suveran, în sfârşit ajunge să-şi recunoască himerele. Această revoluţie morală atât de neaşteptată avu loc în vreo cincisprezece zile şi, după câteva luni de probă, acest tată respectuos a fost redat familiei 40. Iată deci faza coborârii: identificat în mod prezumţios cu obiectul delirului său, nebunul se recunoaşte în oglindă în

această nebunie ale cărei ridicole pretenţii le-a denunţat; solida sa suveranitate de subiect se năruie în acest obiect pe care l-a demistificat asumându-l. El se priveşte acum fără milă. Şi în liniştea celor care reprezintă raţiunea şi n-au făcut decât să-i ofere oglinda periculoasă, el se recunoaşte ca fiind în mod obiectiv nebun.

Am văzut prin ce mijloace – şi prin ce mistificări – terapeutica secolului al XVIII-lea încerca să-l convingă pe nebun de nebunia sa pentru a-l elibera.61 Aici mişcarea e de o cu totul altă natură; nu e vorba de a risipi greşeala prin spectacolul impunător al unui adevăr, fie el şi simulat; e vorba de a atinge nebunia mai mult în aroganţa decât în aberaţia sa. Spiritul clasic condamnă în nebunie o anumită orbire în faţa adevărului; începând cu Pinel, se va vedea în ea mai curând un elan venit din adâncuri, care depăşeşte limitele juridice ale individului, ignoră atribuirile morale care îi sunt fixate şi tinde către o apoteoză de sine. Pentru secolul al XIX-lea, modelul iniţial al nebuniei va fi să te crezi[474]

Dumnezeu, în timp ce pentru secolele precedente era să-l refuzi pe Dumnezeu. Deci chiar în spectacolul ei înseşi, ca neraţiune umilită, va putea nebunia să-şi găsească salvarea atunci când, prinsă în subiectivitatea absolută a delirului ei, îi va percepe imaginea derizorie şi obiectivă în nebunul identic. Adevărul se insinuează, oarecum prin surprindere (şi nu prin violenţă, în maniera secolului al XVIII-lea), în acest joc al privirilor reciproce în care nu se vede decât pe el însuşi. Dar azilul, în această comunitate de

474 Cf. partea a II-a, cap. IV.

nebuni, a dispus oglinzile în aşa fel încât nu se poate ca nebunul, până la urmă, să nu se surprindă pe sine ca nebun. Eliberată de lanţurile care făcea din ea un simplu obiect privit, nebunia pierde, în mod paradoxal, esenţialul libertăţii sale, care e acela de exaltare solitară; ea devine responsabilă de ce ştie despre adevărul său; devine prizonieră a privirii sale nedefinit îndreptată către ea însăşi; e înlănţuită până la urmă de umilinţa de a fi obiect pentru sine. Conştientizarea e acum legată de ruşinea de a fi identic cu celălalt, de a fi compromis în el şi de a se fi dispreţuit înainte de a se fi putut recunoaşte şi cunoaşte.

3. Judecata perpetuă. Prin acest joc de oglinzi, ca şi prin tăcere, nebunia e neîncetat chemată să se judece pe ea însăşi. Dar, mai mult, ea e în fiecare clipă judecată din exterior; judecată nu de o conştiinţă morală sau ştiinţifică, ci de un fel de tribunal invizibil care deliberează în permanenţă. Azilul la care visează Pinel şi pe care în parte l-a realizat la Bicêtre, dar mai ales la Salpêtrière, este un microcosm judiciar. Pentru a fi eficace, această justiţie trebuie să fie redutabilă în aspectul ei; întregul echipament imaginar al judecătorului şi al călăului trebuie să fie prezent în mintea alienatului, ca să înţeleagă cărui univers al judecăţii îi e acum abandonat. Punerea în scenă a justiţiei, în tot ce are ea teribil şi implacabil, va face deci parte din tratament. Unul din internaţii de la Bicêtre avea un delir religios animat de o spaimă îngrozitoare de Infern; nu credea că va scăpa de damnarea eternă decât printr-o abstinenţă riguroasă. Trebuia ca această teamă de o justiţie îndepărtată să fie compensată de prezenţa unei justiţii imediate şi

încă şi mai redutabile: „Cursul irezistibil al ideilor sale sinistre putea fi oare contrabalansat altfel decât prin impresia unei frici vii şi profunde?” Într-o seară, directorul se prezintă la uşa bolnavului „cu un aparat care să-l sperie, cu ochii scânteind, cu o voce tunătoare, cu un grup de oameni de serviciu înghesuiţi în jurul lui şi înarmaţi cu lanţuri puternice pe care le agită zgomotos. Se pune o ciorbă lângă alienat şi i se dă ordinul cât se poate de precis să o ia în timpul nopţii, dacă nu vrea să sufere tratamentele cele mai crude. Oamenii se retrag şi alienatul este lăsat în starea cea mai penibilă de fluctuaţie între ideea pedepsei de care e ameninţat şi perspectiva înfricoşătoare a chinurilor din viaţa de apoi. După o luptă interioară de mai multe ore, prima idee învinge şi se hotărăşte să-şi ia hrana” 62.

Instanţa judiciară care e azilul nu recunoaşte o alta. Ea judecă imediat şi în ultimă instanţă. Posedă propriile instrumente de pedeapsă şi uzează de ele după plac. Vechea internare se practica cel mai des în afara formelor juridice normale; dar imita pedepsele condamnaţilor, folosind aceleaşi închisori, aceleaşi celule, aceleaşi violenţe fizice. Justiţia care domneşte în azilul lui Pinel nu împrumută modurile de represiune ale celeilalte justiţii; şi le inventează pe ale sale. Sau mai degrabă utilizează metodele terapeutice care se răspândiseră de-a lungul secolului al XVIII-lea pentru a face din ele pedepse. Şi această convertire a medicinei în justiţie, a terapeuticii în represiune este unul dintre cele mai mari paradoxuri ale operei „filantropice” şi „eliberatoare” a lui Pinel. În medicina epocii clasice, băile şi duşurile erau utilizate ca remedii în raport cu ceea ce-şi imaginau medicii

despre natura sistemului nervos: era vorba de a împrospăta organismul, de a destinde fibrele fierbinţi şi uscate63; e adevărat că, printre consecinţele fericite ale duşului rece, se număra şi efectul psihologic al surprizei neplăcute, care întrerupe cursul ideilor şi schimbă natura sentimentelor; dar ne aflăm tot în peisajul visurilor medicale. Cu Pinel, folosirea duşurilor devine de-a dreptul judiciară; duşul este pedeapsa obişnuită a tribunalului poliţienesc care îşi are sediul permanent în azil: „Considerate ca mijloc de represiune, ele sunt adesea suficiente pentru a supune legii generale a unei lucrări manuale pe o alienată susceptibilă de asta, pentru a învingerefuzul obstinat al hranei şi pentru a-i îmblânzi pe alienaţii cuprinşi de un fel de umoare turbulentă şi sistematică”. 64

Totul e organizat astfel încât nebunul să se recunoască în această lume a judecăţii care-l înconjoară din toate părţile; el trebuie să se ştie supravegheat, judecat şi condamnat; legătura dintre vină şi pedeapsă trebuie să fie evidentă, ca o culpabilitate recunoscută de toţi: „Profitându-se de ocazia băii, i se reaminteşte greşeala comisă sau omiterea unei datorii importante, şi cu ajutorul unui robinet se dă drumul brusc unui jet de apă rece în cap, ceea ce adesea o descumpăneşte pe alienată sau îndepărtează o idee predominantă printr-o impresie puternică şi neaşteptată; dacă se încăpăţânează, duşul e repetat, dar evitând cu grijă tonul dur şi termenii şocanţi care pot trezi revolta; i se explică, dimpotrivă, că s-a recurs la aceste măsuri violente pentru binele ei şi cu părere de rău; se poate glumi uneori, având grijă însă să nu se ajungă prea departe”. 65

62 Pinel, *Traité médico-philosophique*, pp. 207 – 208.

63 Cf. *supra*, partea a II-a, cap. IV.

64 Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. 205.

65 *Ibid.*, p. 205.

Această evidenţă aproape aritmetică a pedepsei, pedeapsa repetată de câte ori e nevoie, recunoaşterea vinii prin pedeapsa la care e supusă, toate acestea trebuie să ducă la interiorizarea instanţei judiciare şi la apariţia remuşcărilor în spiritul bolnavului: numai atunci acceptă judecătorii încetarea pedepsei, siguri că se va prelungi în mod nedefinit în conştiinţă. O maniacă avea obiceiul să-şi sfâşie hainele şi să spargă toate obiectele care-i erau la îndemână; i se administrează duşul, este îmbrăcată în cămaşă de forţă; pare, în sfârşit, „umilită şi consternată”; dar de teamă ca această ruşine să nu fie pasageră şi remuşcările prea superficiale, „directorul, pentru a-i imprima un sentiment de teroare, îi vorbeşte cu fermitatea cea mai energică, dar fără mânie, şi o anunţă că de-acum înainte va fi tratată cu cea mai mare severitate”. Rezultatul dorit nu se lasă aşteptat: „Căinţa îi este anunţată de un torent de lacrimi vărsate timp de aproape două ore.”[475] Ciclul este de două ori încheiat: greşeala e pedepsită, iar autorul se recunoaşte vinovat.

Există totuşi alienaţi care scapă acestei mişcări şi rezistă la sinteza morală pe care o operează. Aceştia vor fi închişi chiar în interiorul azilului, formând o nouă populaţie internată, cea care nici măcar nu poate ţine de justiţie. Când se vorbeşte despre Pinel şi

475 Ibid., p. 206.

despre opera sa de eliberare, se omite prea des această a doua recluziune. Am văzut deja că el le refuza beneficiul reformei azilare „credincioaselor care se cred inspirate, care caută fără încetare să facă alte prozelite şi care îşi fac o plăcere perfidă din a le incita pe celelalte alienate la nesupunere, sub pretextul că e mai bine să asculţi de Dumnezeu decât de oameni”. Dar recluziunea şi celula vor fi deopotrivă obligatorii pentru „cele care nu se pot adapta la legea generală a muncii şi care, aflate tot timpul într-o activitate dăunătoare, se complac să le hărţuiască pe celelalte alienate, să le provoace şi să stârnească neîncetat subiecte de discordie” şi pentru femeile „care au în timpul acceselor o aplecare irezistibilă să fure tot ce le cade în mână ™7. Nesupunerea prin fanatism religios, refuzul de a munci şi furtul – cele trei mari păcate împotriva societăţii burgheze, cele trei atentate majore împotriva valorilor sale esenţiale nu sunt scuzabile, nici chiar prin nebunie; ele merită întemniţarea pur şi simplu, excluderea în tot ce poate ea avea riguros, pentru că toate manifestă aceeaşi rezistenţă la uniformizarea morală şi socială care formează raţiunea de a fi şi azilul aşa cum îl concepe Pinel.

Altă dată, neraţiunea era pusă în afara judecăţii pentru a fi abandonată în arbitrar puterilor raţiunii. Acum, ea e judecată: şi nu doar o dată, la intrarea în azil, astfel încât să poată fi recunoscută, clasată şi dezvinovăţită pentru totdeauna; ea e cuprinsă, dimpotrivă, într-o judecată perpetuă, care nu încetează să o urmărească şi să-şi aplice sancţiunile, să proclame greşeli şi să ceară amenzi onorabile, să-i excludă, în fine, pe cei ale căror greşeli riscă să

compromită pentru multă vreme buna ordine socială. Nebunia nu s-a sustras arbitrarului decât pentru a intra într-un fel de proces nedefinit pentru care azilul furnizează în acelaşi timp poliţişti, instructori, judecători şi călăi; un proces în care orice greşeală a vieţii, printr-o virtute proprie existenţei azilare, devine crimă socială, supravegheată, condamnată şi pedepsită; un proces care nu-şi găseşte soluţia decât într-un reînceput perpetuu, sub forma interiorizată a remuşcărilor. Nebunul „eliberat" de Pinel şi, după el, nebunul din internarea modernă sunt nişte personaje în proces; deşi au privilegiul de a nu mai fi amestecaţi sau asimilaţi cu condamnaţii, ei sunt condamnaţi să se afle, în fiecare clipă, sub ameninţarea unui act de acuzare al cărui text nu e niciodată dat, căci e formulat de întreaga lor viaţă azilară. Azilul epocii pozitiviste, aşa cum cu glorie l-a întemeiat Pinel, nu e un domeniu liber de observaţie, de diagnostic şi de terapeutică; e un spaţiu judiciar în care eşti acuzat, judecat şi condamnat, şi de care nu te eliberezi decât prin versiunea acestui proces în profunzimea psihologică, adică prin căinţă. Nebunia va fi pedepsită în azil, chiar dacă e nevinovată în afara lui. Ea e pentru multă vreme, şi în orice caz până în zilele noastre, întemniţată într-o lume morală.

Tăcerii, recunoaşterii în oglindă, acestei judecăţi perpetue ar trebui să-i adăugăm o a patra structură proprie lumii azilare, aşa cum se constituie la sfârşitul secolului al XVIII-lea: e apoteoza personajului medical. Dintre toate, ea e fără îndoială cea mai importantă, pentru că va autoriza nu numai contacte noi între medic şi bolnav, ci şi un nou raport între alienare şi gândirea medicală, dominând până la urmă întreaga

experienţă modernă a nebuniei. Până acum, în azil nu se găseau decât înseşi structurile internării, dar decalate şi deformate. Odată cu noul statut al personajului medical este abolit sensul cel mai profund al internării: maladia mintală, în semnificaţiile pe care i le cunoaştem acum, devine atunci posibilă.

Opera lui Tuke şi cea a lui Pinel, care în spirit şi valori sunt atât de diferite, se întâlnesc în această transformare a personajului medical. Medicul, după cum am văzut, nu avea un loc anume în viaţa internării. Or, el devine figura esenţială a azilului. Comandă intrarea în azil. Regulamentul Refugiului precizează: „În ceea ce priveşte admiterea bolnavilor, comitetul trebuie, în general, să ceară un certificat semnat de un medic... Trebuie de asemenea să se stabilească dacă bolnavul este atins de o altă afecţiune decât nebunia. E de dorit totodată să fie adăugat un raport care să indice de cât timp pacientul e bolnav şi, eventual, ce medicamente a folosit”. „De la sfârşitul secolului al XVIII-lea, certificatul medical devenise aproape obligatoriu pentru internarea nebunilor.[476] Dar chiar în interiorul azilului, medicul capătă un loc preponderent, în măsura în care îl amenajează într-un spaţiu medical. Totuşi, şi aici e esenţialul, intervenţia medicului nu se face în virtutea unei ştiinţe sau a unei puteri medicale pe care ar deţine-o numai el, şi care ar fi justificată de un corp de cunoştinţe obiective. Nu ca savant va dobândi autoritate în azil *homo medicus*, ci ca înţelept. Profesiunea medicală e cerută ca garanţie juridică şi

476 Regulamentul Refugiului. Secțiunea a III-a, art. 5, citat în S. Tuke, loc. cit., pp. 89-90.

morală, nu ca ştiinţă.[477] Un om cu o înaltă conştiinţă, integru din punct de vedere moral, şi care are o lungă experienţă a azilului, ar putea foarte bine să ţină locul medicului.[478] Căci munca medicală nu e decât o parte a unei imense sarcini morale care trebuie să fie împlinită în azil, singura care poate asigura vindecarea smintitului: „O lege inviolabilă care vizează orice aşezământ public sau particular de alienaţi nu trebuie oare să fie aceea de a acorda maniacului toată latitudinea libertăţii pe care o poate permite siguranţa sa personală sau a altora, de a proporţiona reprimarea sa în funcţie de gravitatea mai mică sau mai mare sau de pericolul rătăcirilor sale... de a aduna toate faptele care-l pot lămuri pe medic în aplicarea tratamentului, de a studia cu grijă diferitele varietăţi de moravuri şi de temperamente şi de a etala, la momentul potrivit, blândeţea sau fermitatea, forme de conciliere sau tonul impunător al autorităţii şi al unei severităţi inflexibile?”[479] După Samuel Tuke, primul medic care a fost desemnat la Refugiu era recomandat de „perseverenţa lui neobosită”; fără îndoială, nu avea nicio cunoştinţă specială despre maladiile mintale atunci când a intrat la Refugiu, dar era „un spirit sensibil care ştia bine că de punerea în practică a îndemânării sale depindeau interesele cele mai scumpe ale semenilor săi”. El a încercat diferitele

---

477 ° Langermann și Kant, în același spirit, preferau ca rolul esențial să fie deținut de un „filozof". Ceea ce nu e în contradicție cu ce gândeau Tuke și Pinel, dimpotrivă.

478 ! Cf. ceea ce spune Pinel despre Pussin și despre soția sa, pe care și-i face adjuncți la Salpêtrière (Sémelaigne, Aliénistes et philanthropes, Anexă, p. 502).

479 Pinel, loc. cit., pp. 292-293.

remedii pe care i le sugerau bunul-simţ şi experienţa predecesorilor. Dar a fost repede decepţionat, nu pentru că rezultatele au fost proaste, sau pentru că numărul de vindecări a fost minim: „Dar mijloacele medicale erau atât de imperfect legate de evoluţia însănătoşirii încât n-a putut să nu presupună că erau mai curând concomitenţe decât cauze.”[480] Şi-a dat seama că nu erau prea multe de făcut cu metodele medicale cunoscute până atunci. Grija pentru umanitate a triumfat şi a decis să nu utilizeze niciun medicament care să fie prea neplăcut bolnavului. Dar nu trebuie să se creadă că medicul avea un rol lipsit de importanţă la Refugiu: prin vizitele pe care le face în mod regulat bolnavilor, prin autoritatea pe care o exercită în casă şi care îl plasează deasupra tuturor supraveghetorilor, „medicul are asupra spiritului bolnavilor o influenţă mai mare decât aceea a tuturor celorlalte persoane care trebuie să vegheze asupra lor” 74.

Se crede că Tuke şi Pinel au deschis azilul spre cunoaşterea medicală. Ei n-au introdus o ştiinţă, ci un personaj, ale cărui puteri nu-şi împrumutau de la această cunoaştere decât deghizarea sau, cel mult, justificarea. Aceste puteri, prin natura lor, sunt de ordin moral şi social; ele îşi au rădăcina în minoritatea nebunului, în alienarea persoanei sale, nu a spiritului său. Dacă personajul medical poate determina nebunia nu înseamnă că o cunoaşte, înseamnă că o stăpâneşte; iar ceea ce pentru pozitivism va face figură de obiectivitate nu e decât celălalt versant, consecinţa acestei dominaţii. „E un lucru foarte

480 S. Tuke, loc. cit., pp. 110-111.

important să câştigi încrederea acestor infirmi şi să trezeşti în ei sentimente de respect şi de ascultare, ceea ce nu poate fi decât rodul superiorităţii discernământului, al educaţiei alese şi al demnităţii în ton şi maniere. Prostia, ignoranţa şi lipsa principiilor, susţinute de o duritate tiranică, pot stârni frica, dar inspiră întotdeauna dispreţ. Supraveghetorul unui ospiciu de alienaţi care a dobândit un ascendent asupra lor le dirijează şi le reglează comportamentul după placul său; trebuie să fie înzestrat cu un caracter ferm şi să arate, dacă e nevoie, o putere care să impună. Trebuie să amenințe puţin, dar să execute, iar dacă nu e ascultat, pedeapsa trebuie să vină neîntârziat". 75 Medicul nu şi-a putut exercita autoritatea absolută asupra lumii azilare decât în măsura în care, de la început, a fost Tată şi Judecător, Familie şi Lege, practica sa medicală nefăcând mult timp decât să comenteze vechile rituri ale Ordinii, ale Autorităţii şi ale Pedepsei.

Iar Pinel recunoaşte că medicul însănătoşeşte atunci când, în afară de terapeuticile moderne, pune în joc şi aceste figuri imemoriale.

El citează cazul unei fete de şaptesprezece ani pe care părinţii o crescuseră cu „o extremă indulgenţă"; ea căzuse într-un „delir vesel şi nebunatic căruia nu i se putea determina cauza"; la spital, fusese tratată cu cea mai mare blândeţe; dar avea întotdeauna un anume „aer trufaş" care nu putea fi tolerat la azil; nu vorbea „despre părinţii săi decât cu acreală". S-a decis să fie supusă unui regim de strictă autoritate; „supraveghetorul, pentru a îmblânzi acest caracter inflexibil, alege momentul băii şi se exprimă cu putere împotriva anumitor persoane denaturate către

îndrăznesc să se ridice contra ordinelor părinţilor lor şi să nu le recunoască autoritatea. O previne că începând din acel moment va fi tratată cu toată severitatea pe care o merită, pentru că se opune ea însăşi însănătoşirii sale şi disimulează cu o obstinaţie insurmontabilă cauza primă a bolii sale”. Această nouă rigoare şi această ameninţare o fac pe bolnavă să se simtă „profund emoţionată…; sfârşeşte prin a-şi recunoaşte neajunsurile şi face o mărturisire ingenuă, cum că a căzut în rătăcirea minţii în urma unei slăbiciuni a inimii contrariate, numind obiectul acestei slăbiciuni”. După această primă mărturisire, însănătoşirea devine uşoară: „A avut loc o schimbare dintre cele mai favorabile;…ea e de-acum alinată şi nu-şi poate exprima îndeajuns recunoştinţa faţă de supraveghetorul care a făcut să înceteze agitaţiile ei continue şi i-a readus în inimă liniştea şi calmul”. Nu există nici măcar un singur moment din această istorisire care să nu poată fi transcris în termeni de psihanaliză. E la fel de adevărat că personajul medical, după Pinel, ar fi trebuit să acţioneze nu pornind de la o definiţie obiectivă a maladiei sau de la un anume diagnostic clasificator, ci sprijinindu-se pe prestigiul de care sunt înconjurate secretele Familiei, ale Autorităţii, ale Pedepsei şi ale Dragostei; făcând să funcţioneze acest prestigiu, luându-şi masca Tatălui şi a Justiţiarului, medicul, prin una din acele mişcări bruşte care lasă deoparte competenţa sa medicală, devine operatorul aproape magic al vindecării şi capătă o figură de taumaturg; e suficient să privească şi să vorbească pentru ca vinile secrete să apară, pentru ca prezumţiile smintite să se şteargă, iar nebunia să se supună în final raţiunii. Prezenţa şi

cuvântul ei sunt dotate cu această putere de dezalienare care dintr-odată descoperă vina şi reinstituie ordinii moralei.

E un curios paradox să vezi practica medicală intrând în acest domeniu nesigur de cvasimiracol în momentul în care cunoaşterea maladiei mintale încearcă să capete un sens de pozitivitate. Pe de o parte, nebunia se aşază la distanţă într-un câmp obiectiv în care dispar ameninţările neraţiunii; dar în aceeaşi clipă nebunul tinde să formeze cu doctorul, într-o unitate indivizibilă, un fel de cuplu în care complicitatea se leagă prin foarte vechi apartenenţe. Viaţa azilară, aşa cum au constituit-o Tuke şi Pinel, a permis naşterea acestei structuri fine care va fi celula esenţială a nebuniei – structură care formează un fel de microcosm în care sunt simbolizate marile structuri masive ale societăţii burgheze şi ale valorilor sale: raporturile Familie-Copii, în jurul temei autorităţii paterne; raporturile Vină-Pedeapsă, în jurul temei justiţiei imediate; raporturile Nebunie-Dezordine, în jurul temei ordinii sociale şi morale. De aici deţine medicul puterea sa de vindecare; şi medicul are puterea aproape miraculoasă de a vindeca în măsura în care, prin atâtea vechi legături, bolnavul se găseşte deja alienat în medic, în interiorul cuplului medic-bolnav.

În vremea lui Pinel şi Tuke, această putere nu avea nimic extraordinar; se explica şi se demonstra doar în eficacitatea comportamentelor morale; nu era mai misterioasă decât puterea medicului din secolul al XVIII-lea atunci când dilua fluidele sau destindea fibrele. Dar foarte repede sensul acestei practici morale i-a scăpat medicului, chiar în măsura în care el

îşi închidea ştiinţa în normele pozitivismului: de la începutul secolului al XIX-lea, psihiatrul nu mai ştia foarte bine care era natura puterii pe care o moştenise de la marii reformatori şi a cărei eficacitate îi părea atât de străină de ideea pe care şi-o făcea despre maladia mintală şi de practica tuturor celorlalţi medici.

Această practică psihiatrică învăluită în misterul ei şi devenită obscură chiar şi pentru cei care o utilizau este pentru mulţi în situaţia stranie a nebunului în interiorul lumii medicale. Mai întâi, pentru că medicina minţii, pentru prima dată în istoria ştiinţei occidentale, va dobândi o autonomie aproape completă: de la greci încoace, ea nu era decât un capitol al medicinei, şi l-am văzut pe Willis studiind nebunia la rubrica „boli ale capului”; după Pinel şi Tuke, psihiatria va deveni o medicină de un stil deosebit: nici cei mai îndârjiţi în a descoperi originea nebuniei în cauzele organice sau în predispoziţiile ereditare nu-i vor scăpa acestui stil. Vor scăpa cu atât mai puţin cu cât acest stil deosebit – cu punerea în joc a puterilor morale din ce în ce mai obscure – va fi la originea unui fel de conştiinţă vinovată; ei se vor închide cu atât mai mult în pozitivism cu cât vor simţi cum practica lor îi scapă acestuia.

Pe măsură ce pozitivismul se impune în medicină, îndeosebi în psihiatrie, această practică devine mai obscură, puterea psihiatrului mai miraculoasă, iar cuplul medic-bolnav se afundă şi mai mult într-o lume stranie. În ochii bolnavului, medicul devine taumaturg; autoritatea pe care o împrumuta de la ordine, de la morală, de la familie, acum pare s-o aibă de la sine; pentru că e medic, oamenii îl cred înzestrat

cu toate aceste puteri, şi în timp ce Pinel, ca şi Tuke, sublinia că acţiunea sa morală nu era legată în mod necesar de o competenţă ştiinţifică, se va crede, în primul rând de către bolnav, că în esoterismul ştiinţei sale, în vreun secret aproape demonic al cunoaşterii, a găsit puterea de a dezlega alienările; iar bolnavul va accepta din ce în ce mai mult să se abandoneze în mâinile unui medic divin şi totodată satanic, în orice caz dincolo de măsura umană; se va aliena din ce în ce mai mult în el, acceptând dintr-odată şi dinainte toată autoritatea sa, supunându-se de la început unei voinţe pe care o resimte ca magică şi unei ştiinţe pe care o presupune preştiinţă şi divinaţie, devenind astfel până la urmă corelativul ideal şi perfect al acestor puteri pe care le proiectează asupra medicului, simplu obiect fără altă rezistenţă decât inerţia sa, gata să fie această isterică în care Charcot exalta minunata putere a medicului. Dacă am vrea să analizăm structurile profunde ale obiectivităţii în cunoaşterea şi în practica psihiatrică a secolului al XIX-lea, de la Pinel la Freud[481], ar trebui să arătăm că această obiectivitate este de la început o transformare de ordin magic în lucru, care nu s-a putut împlini decât cu complicitatea bolnavului însuşi şi pornind de la o practică morală transparentă şi clară în punctul de plecare, dar uitată puţin câte puţin pe măsură ce pozitivismul îşi impunea miturile obiectivităţii ştiinţifice; practică ale cărei origini şi sens au fost uitate, dar totdeauna utilizată şi totdeauna prezentă. Ceea ce numim practică psihiatrică este o anume tactică morală,

481 Aceste structuri mai persistă încă în psihiatria nonpsihanalitică, și în multe privințe și în psihanaliza însăși.

contemporană sfârşitului de secol al XVIII-lea, păstrată în riturile azilare şi acoperită din nou de miturile pozitivismului.

Dar dacă medicul devine repede taumaturg pentru bolnav, nu poate fi aşa şi în propriii săi ochi de medic pozitivist. Această putere obscură căreia nu îi mai cunoaşte originea, în care nu mai poate descifra complicitatea bolnavului şi în care n-ar consimţi să recunoască vechile putinţe din care e făcută, trebuie să primească un statut; şi pentru că nimic în cunoaşterea pozitivă nu poate justifica un asemenea transfer de voinţă sau asemenea operaţiuni la distanţă, va veni curând momentul când nebunia va fi considerată ea însăşi răspunzătoare pentru aceste anomalii. Aceste vindecări fără suport, şi despre care trebuie să recunoaştem că nu sunt nişte false vindecări, vor deveni adevăratele vindecări ale unor false boli. Nebunia nu era ceea ce se credea, nici ceea ce pretindea că este; era infinit mai puţin decât ea însăşi: un amestec de persuasiune şi de mistificare. Vedem cum se conturează ceea ce va fi pitiatismul lui Babiński. Şi printr-o ciudată revenire, gândirea se întoarce cu aproape două secole în urmă, în epoca în care între nebunie, falsă nebunie şi simulare a nebuniei limita era prost trasată – o aceeaşi apartenenţă confuză la vină le ţinea loc de unitate; şi mai departe încă, gândirea medicală operează în final o asimilare în faţa căreia ezitase întreaga gândire occidentală începând cu medicina greacă: asimilarea nebuniei şi a nebuniei – adică a conceptului medical şi a conceptului critic de nebunie. La sfârşitul secolului al XIX-lea, şi în gândirea contemporanilor lui Babiński, întâlnim acest prodigios postulat, pe care nicio

medicină nu îndrăznise încă să-l formuleze: că nebunia, la urma urmei, nu e decât nebunie.

Astfel, în timp ce bolnavul mintal este în întregime alienat în persoana reală a medicului său, medicul risipeşte realitatea maladiei mintale în conceptul critic de nebunie. În aşa fel încât nu mai rămâne, în afară de formele goale ale gândirii pozitiviste, decât o singură realitate concretă: cuplul medic-bolnav în care se rezumă, se leagă şi se dezleagă toate alienările. În acest sens, toată psihiatria secolului al XIX-lea converge în mod real spre Freud, primul care a acceptat în toată gravitatea sa realitatea cuplului medic-bolnav, care a consimţit să nu-şi desprindă de această realitate nici privirile, nici cercetările, care n-a încercat s-o mascheze într-o teorie psihiatrică de bine de rău armonizată cu restul cunoştinţelor medicale; primul care a urmat cu toată rigoarea consecinţele acestei realităţi. Freud a demistificat toate celelalte structuri azilare: a abolit liniştea şi privirea, a şters recunoaşterea nebuniei de către ea însăşi în oglinda propriului spectacol, a redus la tăcere instanţele condamnării. Dar a exploatat în schimb structura care învăluie personajul medical; a amplificat virtuţile sale de taumaturg, pregătindu-i atotputerniciei sale un statut aproape divin. A concentrat în el, în această singură prezenţă ascunsă în spatele bolnavului şi deasupra lui, într-o absenţă care e de asemenea prezenţă totală, toate puterile care fuseseră repartizate în existenţa colectivă a azilului; a făcut din el Privirea absolută, Liniştea pură şi mereu reţinută, Judecătorul care pedepseşte şi recompensează într-o judecată care nu binevoieşte să consimtă nici măcar la limbaj; a făcut din asta oglinda

în care nebunia, într-o mişcare aproape imobilă, se îndrăgosteşte şi se dezîndrăgosteşte de sine însăşi.

Freud a făcut să alunece către medic toate structurile pe care Pinel şi Tuke le amenajaseră în internare. El l-a eliberat pe bolnav de această existenţă azilară în care îl alienaseră „eliberatorii" săi; dar nu l-a eliberat de ceea ce era esenţial în această existenţă; i-a regrupat puterile, le-a întins la maximum, înnodându-le în mâinile medicului; a creat situaţia psihanalitică în care, printr-un scurtcircuit genial, alienarea devine dezalienantă, pentru că, în medic, ea devine subiect.

Medicul, ca figură alienantă, rămâne cheia psihanalizei. Probabil pentru că n-a suprimat această structură ultimă şi pentru că le-a redus la aceasta pe toate celelalte, psihanaliza nu poate, nu va putea să audă vocile neraţiunii, nici să descifreze pentru ele însele semnele smintelii. Psihanaliza poate dezlega unele dintre formele nebuniei; ea rămâne străină de lucrarea suverană a neraţiunii. Nu poate nici să elibereze, nici să transcrie, cu atât mai puţin să explice ceea ce este esenţial în această muncă.

Începând de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, viaţa neraţiunii nu se mai manifestă decât în fulguraţia unor opere precum acelea ale lui Hölderlin, Nerval, Nietzsche sau Artaud – în mod indefinit ireductibile la aceste alienări care vindecă, rezistând prin forţa lor proprie în faţa acestei imense întemniţări morale care e numită de obicei, desigur prin antifrază, eliberarea alienaţilor de către Pinel şi Tuke.

Capitolul V
CERCUL ANTROPOLOGIC

Nu e vorba de vreo concluzie. Opera lui Pinel şi cea a lui Tuke nu sunt nişte puncte de sosire. În ele se manifestă doar – figură apărută dintr-odată – o restructurare a cărei origine se ascundea într-un dezechilibru inerent experienţei clasice a nebuniei.

Libertatea nebunului, această libertate pe care Pinel şi Tuke credeau că au dat-o nebunului, aparţinea de mult timp domeniului existenţei sale. Ea nu era dată, desigur, sau oferită în vreun gest pozitiv. Dar circula pe ascuns pe în jurul practicilor şi al conceptelor – adevăr întrezărit, cerinţă indecisă, la limitele a ceea ce era spus, gândit şi făcut în legătură cu nebunul, prezenţă încăpăţânată care nu se lăsa niciodată înţeleasă pe de-a-ntregul.

Şi totuşi, nu era ea implicată puternic în însăşi noţiunea de nebunie, dacă se dorise ducerea ei până la capăt? Nu era ea legată, neapărat, de acea mare structură care mergea de la abuzurile unei pasiuni mereu complice cu ea însăşi până la logica exactă a delirului? În această afirmaţie care, transformând imaginea visului în nonfiinţă a erorii, făcea nebunia, cum să nu recunoşti că e ceva care ţine de libertate? Nebunia, în fondul său, nu era posibilă decât în măsura în care, în jurul ei, exista această latitudine, acest spaţiu de joc care îi permitea subiectului să vorbească el însuşi limbajul propriei nebunii şi să se constituie ca nebun. Fundamentală libertate a nebunului pe care Sauvages o numea, în naivitatea unei tautologii minunat de fecunde, „puţina grijă pe care o avem de a căuta adevărul şi de a ne cultiva judecata”[482].

---

482 Boissier de Sauvages, Nosologie méthodique, VII, p. 4.

Şi acea libertate pe care internarea, în momentul în care o suprimă, o arată cu degetul? Eliberând individul de sarcinile infinite şi de consecinţele responsabilităţii sale, ea nu îl plasează într-un mediu neutralizat, în care totul ar fi nivelat în monotonia aceluiaşi determinism. E adevărat că adesea se fac internări pentru a scăpa de judecată: dar internările au loc într-o lume în care e vorba de rău şi de pedeapsă, de libertinaj şi de imoralitate, de penitenţă şi de corecţie. O întreagă lume în care, sub aceste umbre, hoinăreşte libertatea.

Această libertate a fost experimentată de medicii înşişi atunci când, comunicând pentru prima dată cu smintitul în lumea mixtă a imaginilor corporale şi a miturilor organice, au descoperit, angajată în atâtea mecanisme, prezenţa surdă a vinii: pasiunea, tulburarea, trândăvia, viaţa uşoară a oraşelor, lecturile avide, complicitatea imaginaţiei, sensibilitatea prea dornică de excitaţii şi totodată prea preocupată de sine, tot atâtea jocuri periculoase ale libertăţii, în care raţiunea se expune, parcă de la sine, în nebunie.

Libertatea deopotrivă obstinată şi precară. Ea rămâne tot în orizontul nebuniei, dar, imediat ce se încearcă delimitarea ei, dispare. Nu e prezentă şi posibilă decât în forma unei aboliri iminente. Întrevăzută în regiunile extreme în care nebunia ar putea vorbi despre sine, ea nu mai apare apoi, odată ce privirea s-a fixat asupra ei, decât angajată, constrânsă şi redusă. Libertatea nebunului nu e concentrată decât în această clipă, în această imperceptibilă distanţă care îl fac liber să-şi abandoneze libertatea şi să se lase înlănţuit de nebunie; e prezentă doar în punctul virtual al alegerii,

în care ne hotărâm „să ne punem în incapacitatea de a uza de propria noastră libertate şi de a ne corecta erorile”[483][484]. Apoi, ea nu mai e decât mecanism al corpului, înlănţuire a fantasmelor, necesităţi ale delirului. Iar sfântul Vincent de Paul, care presupunea în taină această libertate în chiar gestul internării, nu pierdea totuşi ocazia să marcheze diferenţa între libertinii responsabili, „copii ai durerii, oprobriu şi ruină a casei lor”, şi nebunii „cu adevărat demni de compasiune, nefiind stăpâni ai propriei lor voinţe şi neavând nici judecată, nici libertate” 3. Libertatea pornind de la care e posibilă nebunia clasică se sufocă în chiar această nebunie şi cade în ceea ce îi manifestă în modul cel mai crud contradicţia.

Probabil că acesta este paradoxul libertăţii constitutive: modul în care nebunul devine nebun, cu alte cuvinte, nebunia nefiind încă dată, el poate astfel să comunice cu nonnebunia. De la început, el scapă de sine şi de adevărul său de nebun, regăsind, într-o regiune care nu e nici adevăr, nici inocenţă, riscul greşelii, al crimei sau al comediei. Această libertate care, în momentul originar, foarte obscur, foarte greu de determinat al plecării şi al despărţirii, l-a făcut să renunţe la *adevăr*, îl împiedică să fie vreodată prizonier al adevărului *său*. Nu e nebun decât în măsura în care nebunia nu i se epuizează în adevărul său de nebun. De aceea, în experienţa clasică, nebunia poate fi în acelaşi timp *puţin* criminală, *puţin* prefăcută, *puţin* imorală, dar şi *puţin* rezonabilă. Nu e vorba aici de o confuzie în gândire sau de un grad mai

---

483 Ibidem.

484 Abelly, Vie de saint Vincent de Paul, Paris, 1813, II, cap. XIII.

redus de elaborare; nu e decât efectul logic al unei structuri foarte coerente: nebunia nu e posibilă decât pornind de la un moment foarte îndepărtat, dar foarte necesar, în care se desprinde de ea însăşi în spaţiul liber al nonadevărului ei, constituindu-se chiar prin acest lucru ca adevăr.

Tocmai în acest punct operaţia lui Pinel şi Tuke se înserează în experienţa clasică. Această libertate, orizont constant al conceptelor şi al practicilor, cerinţă care se ascundea pe sine şi se anula parcă prin propria mişcare, această libertate ambiguă care se afla în inima existenţei nebunului e reclamată acum în fapte, drept cadru al vieţii sale reale şi drept element necesar pentru apariţia adevărului său de nebun. Se caută captarea ei într-o structură obiectivă. Dar în momentul în care se crede că a fost prinsă, afirmată şi pusă în lumină, se ajunge doar la ironia contradicţiilor:

— Libertatea nebunului e lăsată să funcţioneze, dar într-un spaţiu mai închis, mai rigid, mai puţin liber decât acela, mereu cam indecis, al internării;

— E eliberat de înrudirea sa cu crima şi cu răul, dar pentru a-l închide în mecanismele riguroase ale unui determinism. Nebunul nu e cu totul inocent decât în absolutul unei nonlibertăţi;

— Sunt îndepărtate lanţurile care împiedicau folosirea liberei sale voinţe, dar pentru a-l deposeda chiar de această voinţă, transferată şi alienată în voinţa medicului.

Nebunul e de-acum înainte complet liber şi complet exclus din libertate. Altă dată era liber în clipa firavă în care începea să-şi piardă libertatea; acum e liber în spaţiul larg în care deja a pierdut-o.

Nu despre o *eliberare* a nebunilor este vorba în acest sfârşit de secol al XVIII-lea; ci despre o *obiectivare a conceptului libertăţii lor*. Obiectivare care are o triplă consecinţă.

Mai întâi, tocmai de libertate va fi vorbă acum, în legătură cu nebunia. Nu de o libertate zărită la orizontul posibilului, ci de o libertate care va fi urmărită în lucruri şi prin intermediul mecanismelor. În reflecţia asupra nebuniei şi în analiza medicală care i se face va fi vorba nu de greşeală şi de nonfiinţă, ci de libertate în determinările sale reale: dorinţa şi voinţa, determinismul şi responsabilitatea, automatismul şi spontaneitatea. De la Esquirol la Janet, ca şi de la Reil la Freud sau de la Tuke la Jackson, nebunia secolului al XIX-lea va povesti neobosit peripeţiile libertăţii. Noaptea nebunului modern nu mai e noaptea onirică în care urcă şi străluceşte falsul adevăr al imaginii; e aceea care poartă cu sine dorinţe imposibile şi sălbăticia unei voinţe, cea mai puţin liberă din natură.

Obiectivă, această libertate se găseşte, la nivelul faptelor şi al observaţiilor, repartizată cu exactitate într-un determinism care o neagă în întregime şi într-o culpabilitate precisă care o exaltă. Ambiguitatea gândirii clasice în privinţa raporturilor dintre vină şi nebunie se va disocia acum; iar gândirea psihiatrică a secolului al XIX-lea va căuta totalitatea determinismului şi totodată va încerca să definească punctul de inserţie al unei culpabilităţi; discuţiile despre nebuniile criminale, prestigiul paraliziei generale, marea temă a degenerescenţelor, critica fenomenelor isterice, tot ce animă cercetarea medicală de la Esquirol la Freud ţine de acest dublu

efort. Nebunul secolului al XIX-lea va fi determinat şi vinovat; nonlibertatea sa e mai pătrunsă de vină decât libertatea prin care nebunul clasic fugea de el însuşi.

Eliberat, nebunul se află acum la acelaşi nivel cu el însuşi; cu alte cuvinte, nu mai poate fugi de propriul lui adevăr; e aruncat în el şi acesta îl confiscă în întregime. Libertatea clasică îl situa pe nebun în raport cu nebunia sa, raport ambiguu, instabil, totdeauna înfrânt, dar care îl împiedica pe nebun să se confunde cu nebunia sa. Libertatea pe care Pinel şi Tuke au impus-o nebunului îl închide într-un anumit adevăr al nebuniei din care nu poate scăpa decât în mod pasiv, dacă e eliberat de nebunia sa. Din acea clipă nebunia nu mai indică un anumit raport al omului cu *adevărul* – raport care, cel puţin în mod tacit, implică întotdeauna libertatea; ea indică numai un raport al omului cu adevărul *său*. În nebunie, omul cade în adevărul său: ceea ce e un mod de a fi în întregime acest adevăr, dar şi un mod de a-l pierde. Nebunia nu va mai vorbi de nonfiinţă, ci de fiinţa omului, în conţinutul a ceea ce este el şi în uitarea acestui conţinut. Şi în timp ce altă dată era Străin în raport cu Fiinţa – om al neantului, al iluziei, *Fatuus* (vid al nonfiinţei şi manifestare paradoxală a acestui vid), iată-l acum reţinut în propriul său adevăr şi chiar prin aceasta îndepărtat de el. Străin în raport cu sine, *Alienat*.

Nebunia deţine acum un limbaj antropologic: vizând, într-un echivoc din care îşi trage, pentru lumea modernă, puterile neliniştitoare, adevărul omului şi totodată pierderea acestui adevăr şi, în consecinţă, *adevărul acestui adevăr*.

Dur limbaj: bogat în promisiunile sale şi ironic în

reducţia sa. Limbaj al nebuniei pentru prima dată regăsit după Renaştere.

Să-i ascultăm primele cuvinte.

Nebunia clasică aparţinea regiunilor tăcerii. Acel limbaj al ei înseşi despre ea însăşi, care îi făcea elogiul, tăcuse de multă vreme. Textele din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea în care este vorba despre nebunie sunt, desigur, numeroase: dar ea e citată aici ca exemplu, cu titlul de specie medicală sau pentru că ilustrează adevărul surd al erorii; e percepută pieziş, în dimensiunea ei negativă, pentru că e o probă *a contrario* a ceea ce este, în natura sa pozitivă, raţiunea. Sensul ei nu poate apărea decât pentru medic sau pentru filosof, adică pentru cei care sunt capabili să-i cunoască natura profundă, să o stăpânească în nonfiinţa sa şi să o depăşească spre adevăr. În ea însăşi, este un lucru tăcut: nu există în epoca clasică o literatură a nebuniei, în sensul că nu există pentru nebunie un limbaj autonom, o posibilitate ca ea să aibă despre sine un limbaj care să fie adevărat. Se recunoştea limbajul secret al delirului; existau discursuri adevărate despre ea. Dar nu avea puterea de a realiza, de la sine, printr-un drept originar şi prin virtutea sa proprie, sinteza limbajului său şi a adevărului. Adevărul ei nu putea fi decât învăluit într-un discurs care îi rămânea exterior. Ei bine, „sunt nebuni” Descartes, în procesul prin care merge spre adevăr, face imposibil lirismul neraţiunii.

Or, ceea ce indica deja *Nepotul lui Rameau* – şi după el o întreagă modă literară – este reapariţia nebuniei în domeniul limbajului, al unui limbaj în care îi era permis să vorbească la persoana întâi şi să enunţe, printre atâtea vorbe zadarnice, şi în gramatica

smintită a paradoxurilor sale, ceva care avea un raport esenţial cu adevărul. Acest raport începe acum să se descurce şi să se ofere în întreaga sa desfăşurare discursivă. Ceea ce spune nebunia despre ea însăşi este, pentru gândirea şi poezia de la începutul secolului al XIX-lea, ceea ce spune deopotrivă visul în dezordinea imaginilor sale: un adevăr al omului, foarte arhaic şi foarte apropiat, foarte tăcut şi foarte ameninţător: un adevăr dedesubtul oricărui adevăr, cel mai învecinat cu naşterea subiectivităţii şi cel mai răspândit la suprafaţa lucrurilor; un adevăr care e refugiul profund al individualităţii omului şi forma incoativă a cosmosului: „Cel ce visează e Spiritul în clipa în care coboară în Materie şi este Materia în clipa în care se înalţă până la Spirit. Visul este revelaţia esenţei înseşi a omului, procesul cel mai particular, cel mai intim al vieţii.”[485] Astfel, în discursul comun al delirului şi al visului se întâlnesc posibilitatea unui lirism al dorinţei şi posibilitatea unei poezii a lumii; pentru că nebunia şi visul sunt momentul extremei subiectivităţi şi totodată cel al ironicei obiectivităţi, nu există aici nicio contradicţie: poezia inimii, în singurătatea finală, exasperată, a lirismului ei, se vede a fi, printr-o întoarcere nemijlocită, cântul originar al lucrurilor; iar lumea, multă vreme tăcută în faţa tumultului inimii, îşi regăseşte aici vocile: „Întreb stelele, şi ele tac; întreb ziua şi noaptea, dar ele nu răspund. Din adâncul meu, atunci când mă întreb, vin visuri neexplicate”. 5

Ceea ce îi e propriu limbajului nebuniei în poezia

485 Troxler, Blicke in Wesen des Menschen, citat în Béguin, L âme romantique et le rêve, Paris, 1939, p. 93.

romantică este că ea e limbajul sfârşitului ultim şi cel al reînceputului absolut: sfârşitul omului care se cufundă în noapte, şi descoperire, la capătul acestei nopţi, a unei lumini care e aceea a lucrurilor la primul lor început; „este un subteran neconturat care încet, încet se luminează şi unde, din umbră şi noapte, se desprind figurile palide, încremenite în gravitatea lor, ce locuiesc în sălaşul limburilor. Apoi tabloul se încheagă, o nouă licărire luminează…” 6. Nebunia vorbeşte limbajul marii întoarceri: nu întoarcerea epică a lungilor odisei, în parcursul nedefinit al celor o mie de drumuri ale realului; ci întoarcerea lirică printr-o fulguraţie instantanee care, maturizând dintr-odată furtuna desăvârşirii, o iluminează şi o domoleşte în originea regăsită. „A treisprezecea vine din nou e prima iară.”[486] Aceasta este puterea nebuniei: să enunţe acest secret smintit al omului că punctul ultim al căderii sale este prima sa dimineaţă, că seara sa se termină pe cea mai tânără lumină a lui, că în el sfârşitul e reînceput.

Dincolo de lunga tăcere clasică, nebunia îşi regăseşte deci limbajul. Dar un limbaj care are cu totul alte semnificaţii; a uitat vechile discursuri tragice ale Renaşterii în care era vorba despre destrămarea lumii, despre sfârşitul vremurilor, despre omul devorat de animalitate. Acest limbaj al nebuniei renaşte, dar ca explozie lirică: descoperire că în om interiorul e la fel de bine exteriorul, că extrema subiectivitate se identifică cu fascinaţia imediată a obiectului, că orice sfârşit este promis obstinaţiei

---

4866 Nerval, Aurelia, trad. de Irina Bădescu, Univers, București, 1974, p. 209.

întoarcerii. Limbaj în care nu mai transpar figurile invizibile ale lumii, ci adevărurile secrete ale omului.

Ceea ce spune lirismul e învăţat de la încăpăţânarea gândirii discursive; şi ceea ce se ştie despre nebun (independent de toate achiziţiile posibile în conţinutul obiectiv al cunoştinţelor ştiinţifice) capătă o semnificaţie cu totul nouă. Privirea îndreptată spre nebun – şi care e experienţa concretă pornind de la care va fi elaborată experienţa medicală sau filosofică – nu mai poate fi aceeaşi. În epoca vizitelor la Bicêtre sau la Bedlam, privindu-l pe nebun, era măsurată, din exterior, întreaga distanţă care separă adevărul omului de animalitatea sa. Acum este privit cu mai multă neutralitate şi totodată cu mai multă pasiune. Mai multă neutralitate, pentru că în el vor fi descoperite adevărurile profunde ale omului, aceste forme somnolente în care se naşte ceea ce este el. Şi, de asemenea, mai multă pasiune, pentru că nu va putea fi recunoscut fără să se recunoască, fără să audă urcând în sine aceleaşi voci şi aceleaşi forţe, aceleaşi lumini ciudate. Această privire, care îşi poate promite spectacolul unui adevăr în sfârşit nud al omului (el e cel despre care vorbea Cabanis în legătură cu un azil ideal), nu mai poate evita acum să contemple o lipsă de pudoare care e a sa proprie. El nu vede fără să se vadă, iar nebunul îşi dublează astfel puterea de atracţie şi de fascinaţie; el poartă mai mult decât propriile sale adevăruri: „Cred”, spune Ciprian, eroul lui Ho-maun, „cred că tocmai prin fenomenele anormale Natura ne îngăduie să aruncăm o privire în abisurile sale cele mai de temut, şi, de fapt, chiar în inima acestei spaime care m-a cuprins adesea faţă de acest ciudat raport cu nebunii, în spiritul meu au

ţâşnit de multe ori intuiţii şi imagini care i-au dat o viaţă, o vigoare şi un elan deosebit”[487]. Într-una şi aceeaşi mişcare, nebunul se prezintă ca obiect de cunoaştere oferit în determinările sale exterioare şi ca temă de recunoaştere, investindu-l în schimb pe cel care se teme de el cu toate familiarităţile insidioase ale adevărului lor comun.

Dar reflecţia, spre deosebire de experienţa lirică, nu vrea deloc să accepte această recunoaştere. Se apără de ea, afirmând cu o insistenţă crescândă în timp că nebunul nu e decât o problemă medicală. Şi, refractat astfel la suprafaţa obiectivităţii, conţinutul nemijlocit al acestei recunoaşteri se dispersează într-o multitudine de antinomii. Dar să nu ne înşelăm; sub seriozitatea lor speculativă este vorba tocmai de raportul dintre om şi nebun, şi de acest ciudat chip – atâta vreme străin – care capătă acum virtuţi de oglindă.

1. Nebunul dezvăluie adevărul elementar al omului: acesta îl reduce la dorinţele sale primitive, la mecanismele sale simple, la determinările cele mai presante ale corpului său. Nebunia e un fel de copilărie cronologică şi socială, psihologică şi organică a omului. „Câtă analogie între arta de a-i îndruma pe alienaţi şi aceea de a-i creşte pe tineri!”, constata Pinel.[488]

— Dar nebunul dezvăluie adevărul terminal al omului: el arată până unde l-au putut împinge pasiunile, viaţa de societate, tot ce îl îndepărtează de o natură primitivă care nu cunoaşte nebunia. Aceasta

487 Hoffmann, citat de Béguin, loc. cit., p. 297.

488 Pinel, citat fără referințe în Sémelaigne: Ph. Pinel et son œuvre, p. 106.

e întotdeauna legată de o civilizaţie şi de răul ei. „După mărturiile călătorilor, sălbaticii nu sunt supuşi tulburărilor funcţiilor intelectuale.”[489] Nebunia începe cu bătrâneţea lumii; şi fiecare chip pe care îl ia nebunia de-a lungul timpului arată forma şi adevărul acestei degradări.

2. Nebunia practică în om un fel de tăietură atemporală; ea secţionează nu timpul, ci spaţiul; ea nu urcă, nici nu coboară cursul libertăţii umane; îi arată întreruperea, afundarea în determinismul corpului. În ea triumfă organicul, singurul adevăr al omului care poate fi obiectivat şi perceput în mod ştiinţific. Nebunia „este tulburarea funcţiilor cerebrale... Părţile cerebrale sunt sediul nebuniei, aşa cum plămânii sunt sediul dispneei, iar stomacul sediul dispepsiei” to.

— Dar nebunia se deosebeşte de maladiile corpului prin faptul că manifestă un adevăr care nu apare în acestea: ea face să apară o lume interioară de instincte rele, de perversitate, de suferinţe şi de violenţă, care până atunci fusese adormită. Ea lasă să apară o profunzime care dă întregul sens libertăţii omului; această profunzime pusă în lumină în nebunie este răutatea în stare sălbatică. „Răul există în sine în inimă care, ca nemijlocită, este naturală şi egoistă. În nebunie geniul rău al omului este cel care domină.”[490] Iar Heinroth spunea în acelaşi sens că nebunia este *das Bose überhaupt*.

3. Inocenţa nebunului este garantată de intensitatea şi forţa acestui conţinut psihologic. Înlănţuit de forţa pasiunilor sale, antrenat de

489 Matthey, loc. cit., p. 67.

490 Hegel, op.cit., § 408. Anexă.

vivacitatea dorinţelor şi imaginilor, nebunul devine iresponsabil; şi iresponsabilitatea sa este o problemă de apreciere medicală, chiar în măsura în care ea rezultă dintr-un determinism obiectiv. Nebunia unui act se măsoară după numărul de motive care l-au determinat.

— Dar nebunia unui act se judecă tocmai după faptul că nicio raţiune nu o epuizează vreodată. Adevărul nebuniei este într-un automatism fără înlănţuire; şi cu cât un act va fi mai golit de raţiune, cu atât va avea mai multe şanse de a se naşte doar în determinismul nebuniei, adevărul nebuniei fiind în om adevărul a ceea ce e lipsit de raţiune, a ceea ce nu se produce, cum spunea Pinel, decât „printr-o determinare necugetată, fără interes şi fără motiv”.

4. Pentru că în nebunie omul îşi descoperă adevărul, vindecarea e posibilă tocmai pornind de la adevărul său şi chiar de la fondul nebuniei sale. Există în nonraţiunea nebuniei raţiunea întoarcerii, şi dacă în obiectivitatea nefericită în care se pierde nebunul mai rămâne un secret, acest secret e cel care face posibilă vindecarea. Aşa cum maladia nu înseamnă pierderea completă a sănătăţii, nebunia nu este o „pierdere abstractă a raţiunii”, ci o „contradicţie în raţiunea care există încă” şi, în consecinţă, „tratamentul uman, adică binevoitor şi rezonabil al nebuniei… presupune un bolnav rezonabil şi află în asta un punct solid pentru a-l aborda în acest fel” 12.

— Dar adevărul uman pe care îl descoperă nebunia este imediata contradicţie a adevărului moral şi social al omului. Momentul iniţial al oricărui tratament va fi deci reprimarea acestui inadmisibil adevăr, abolirea răului care domneşte în el, uitarea

acestor violenţe şi a acestor dorinţe. Vindecarea nebunului este în raţiunea celuilalt – propria sa raţiune nefiind decât adevărul nebuniei: „Raţiunea voastră să fie regula lor de conduită. La ei mai vibrează doar o singură coardă, aceea a durerii; aveţi atâta curaj şi atingeţi-o”. ™ Omul nu va spune deci adevărul adevărului său decât în vindecarea care îl va duce de la adevărul lui alienat la adevărul omului: „Alienatul cel mai violent şi cel mai de temut a devenit, cu blândeţe şi înţelegere, omul cel mai docil şi cel mai demn de interes printr-o sensibilitate impresionantă”. 4

Reluate neîncetat, aceste antinomii vor însoţi, de-a lungul întregului secol al XIX-lea, reflecţia asupra nebuniei. În imediata totalitate a experienţei poetice şi în recunoaşterea lirică a nebuniei ele erau deja acolo, sub forma nedivizată a unei dualităţi reconciliate cu ea însăşi, imediat ce e dată; erau desemnate, dar în scurta fericire a unui limbaj încă unitar, drept nodul lumii şi al dorinţei, al sensului şi al nonsensului, al nopţii desăvârşirii şi al aurorei primitive. Pentru reflecţie, dimpotrivă, aceste antinomii nu vor fi date decât în extrema disocierii; ele vor lua atunci măsuri şi distanţe; vor fi resimţite în lentoarea limbajului contradictoriilor. Ceea ce era echivocul unei *experienţe fundamentale* şi *constituitive* a nebuniei se va pierde repede în reţeaua *conflictelor teoretice* asupra *interpretării* care trebuie dată fenomenelor nebuniei.

Conflict între o concepţie istorică, sociologică, relativistă despre nebunie (Esquirol, Michea) şi o analiză de tip structural care analizează maladia mintală ca o involuţie, o degenerescenţă şi o

alunecare progresivă spre punctul zero al naturii umane (Morel); conflict între o teorie spiritualistă, care defineşte nebunia ca o modificare a raportului pe care îl are spiritul cu el însuşi (Langermann, Heinroth) şi un efort materialist de a situa nebunia într-un spaţiu organic diferenţiat (Spurzheim, Broussais); conflict între exigenţa unei judecăţi medicale care ar măsura iresponsabilitatea nebunului după gradul de determinare al mecanismelor care au funcţionat în el şi aprecierea imediată a caracterului smintit al conduitei sale (polemică între Elias Régnault şi Marc); conflict între o concepţie umanitară a terapeuticii, în maniera lui Esquirol, şi folosirea faimoaselor „tratamente morale" care fac din internare mijlocul cel mai important de supunere şi reprimare (Guislain şi Leuret).

Să păstrăm pentru un studiu ulterior explorarea în detaliu a acestor antinomii; ea nu s-ar putea face decât în inventarierea meticuloasă a ceea ce a fost în secolul al XIX-lea experienţa nebuniei în totalitatea sa, adică în ansamblul formelor sale explicitate ştiinţific şi al aspectelor sale tăcute. Fără îndoială, o asemenea analiză ar arăta cu uşurinţă că acest sistem de contradicţii se referă la o coerenţă ascunsă; că această coerenţă e aceea a unei gândiri antropologice care circulă şi se păstrează sub diversitatea formulărilor ştiinţifice; că e fondul constitutiv, dar mobil din punct de vedere istoric, care a făcut posibilă dezvoltarea conceptelor de la Esquirol şi Broussais până la Janet, Bleuler şi Freud; şi că această structură antropologică cu trei termeni – omul, nebunia sa şi adevărul său – s-a substituit structurii binare a neraţiunii clasice (adevăr şi eroare, lume şi fantasmă,

fiinţă şi nonfiinţă, Zi şi Noapte).

Deocamdată, se pune doar problema de a menţine această structură în orizontul încă nediferenţiat în care apare, de a o privi în câteva exemple de maladii care dezvăluie ce a putut fi experienţa nebuniei în acest început de secol al XIX-lea. E uşor de înţeles extraordinarul prestigiu al paraliziei generale, valoarea de model pe care a căpătat-o de-a lungul întregului secol al XIX-lea şi extensia generală care s-a vrut zise da pentru înţelegerea simptomelor psihopatologice; culpabilitatea sub forma vinii sexuale era aici foarte precis desemnată, iar urmele pe care le lăsa nu permiteau să lipsească vreodată din actul de acuzare, acesta era înscris în organismul însuşi. Pe de altă parte, puterile tainice de atracţie ale acestei vini, toate ramificaţiile familiare pe care le întindea în sufletul celor care o diagnosticau, făceau ca însăşi această cunoaştere să aibă tulburea ambiguitate a recunoaşterii; în adâncul inimilor, chiar înainte de orice contaminare, vina era împărţită între bolnav şi familia sa, între bolnav şi anturajul său, între bolnavi şi medici; marea complicitate a sexelor făcea acest rău ciudat de apropiat, împrumutându-i întregul lirism al culpabilităţii şi al fricii. Dar în acelaşi timp această comunicare subterană între nebun şi cel care îl cunoaşte, îl judecă şi îl condamnă îşi pierdea valorile realmente ameninţătoare în măsura în care răul era riguros obiectivat, desenat în spaţiul unui corp şi investit într-un proces pur organic. Chiar prin aceasta, medicina rupea cu recunoaşterea lirică şi ascundea, în obiectivitatea unei constatări, acuzaţia morală pe care o purta. Şi vederea acestui rău, a acestei vini, a

acestei complicităţi a oamenilor, la fel de veche ca şi lumea, la fel de clar situată în spaţiul exterior, redusă la tăcerea lucrurilor şi pedepsite numai la ceilalţi, îi dădea cunoaşterii inepuizabila satisfacţie de a fi dezvinovăţită în justiţie şi protejată de propria sa acuzare cu sprijinul unei senine observaţii de la distanţă. În secolul al XIX-lea, paralizia generală este „nebunia bună", în sensul în care se vorbeşte de „forma bună". Marea structură care comandă întreaga percepţie a nebuniei se află reprezentată exact în analiza simptomelor psihiatrice ale sifilisului nervos. ™ Vina, condamnarea şi recunoaşterea sa, manifestate şi ascunse deopotrivă într-o obiectivitate organică: era expresia cea mai fericită a ceea ce secolul al XIX-lea înţelegea şi voia să [491]înţeleagă prin nebunie. Tot ce a fost „filistin" în atitudinea sa faţă de maladia mintală se află aici reprezentat cu exactitate, iar până la Freud – sau aproape – te-ai în numele „paraliziei generale" se va apăra această perspectivă filistină a medicinei de orice altă formă de acces la adevărul nebuniei.

Descoperirea ştiinţifică a paraliziei generale nu era pregătită de această antropologie care se constituise cu vreo douăzeci de ani înainte, dar semnificaţia foarte intensă pe care o capătă, fascinaţia pe care o exercită timp de peste o jumătate de secol

---

491 1 5 Față de paralizia generală, isteria este „nebunia rea": nu există o vină re- perabilă, o determinare organică, o comunicare posibilă. Dualitatea paralizie generală-isterie marchează extremele domeniului experienței psihiatrice în secolul al XX-lea, obiectul perpetuu al unei duble și constante preocupări. Am putea, ar trebui să arătăm că explicațiile isteriei au fost, până la Freud exclusiv, împrumutate de la modelul paraliziei generale, dar de la acel model epurat, psihologizat, făcut transparent.

îşi au în ea originea lor foarte precisă.

Dar paralizia generală are şi o altă importanţă: vina, cu tot ce poate fi în ea interior şi ascuns, îşi găseşte imediat pedeapsa şi versantul obiectiv în organism. Această temă e foarte importantă pentru psihiatria secolului al XIX-lea: nebunia îl închide pe om în obiectivitate. De-a lungul perioadei clasice transcendenţa delirului îi asigura nebuniei, oricât de manifestă ar fi fost, un fel de interioritate care nu se răspândea niciodată în exterior, care o menţinea într-un ireductibil raport cu ea însăşi. Acum orice nebunie şi nebunia în ansamblul ei vor trebui să-şi aibă echivalentul extern; sau, mai bine zis, esenţa însăşi a nebuniei va fi să-l obiectiveze pe om, să-l alunge la exteriorul lui însuşi, să-l etaleze în cele din urmă la nivelul unei simple naturi, la nivelul lucrurilor. Ca nebunia să fie aşa, ca ea să poată fi numai obiectivitatea fără legătură cu o activitate delirantă centrală şi ascunsă – acestea erau lucruri atât de opuse spiritului secolului al XVIII-lea, încât existenţa „nebuniilor fără delir" sau a „nebuniilor morale" a constituit un fel de scandal conceptual.

Pinel putuse observa la Salpêtrière mai multe alienate care „nu ofereau în nicio perioadă nicio leziune a înţelegerii şi care erau dominate de un fel de instinct de furie, ca şi cum numai facultăţile afective fuseseră lezate"[492][493]. Printre „nebuniile parţiale", Esquirol acordă un loc deosebit acelora care „nu au drept trăsătură alterarea inteligenţei" şi în care nu se poate observa nimic altceva decât „dezordine în

492 Pinel, Traité médico-philosophique, p. 156.

493 În 1893, Medico-Psychological Association va consacra al XXXV-lea Congres anual problemelor de „Moral Insanity".

acţiuni 47. După Dubuisson, pacienţii atinşi de acest fel de nebunie „judecă, raţionează şi se poartă bine, dar, adesea fără o cauză determinată şi numai printr-o aplecare irezistibilă şi printr-un fel de perversiune a afecţiunilor morale, sunt împinşi de cel mai mărunt subiect la porniri maniacale, la acte inspirate de violenţă, la explozii de furie”. Aceasta e noţiunea căreia autorii englezi de după Prichard, în 1835, îi vor da numele de *moral insanity*. Chiar numele sub care noţiunea urma să cunoască succesul definitiv spune multe despre strania ambiguitate a structurii sale: pe de o parte, este vorba despre o nebunie care nu-şi are niciunul dintre semne în sfera raţiunii; în acest sens, ea e în întregime ascunsă – nebunie pe care o face aproape invizibilă absenţa oricărei neraţiuni, nebunie transparentă şi incoloră care există şi circulă clandestin în sufletul nebunului, interioritate în interioritate – „ei nu le par deloc alienaţi observatorilor”[494] –, dar pe de altă parte, această nebunie atât de secretă nu există decât pentru că explodează în obiectivitate: violenţă, dezlănţuire a gesturilor, uneori acte cr-iminale. Ea nu constă în fond decât în imperceptibila virtualitate a unei căderi spre cea mai vizibilă şi cea mai rea dintre obiectivităţi, spre o înlănţuire mecanică de gesturi iresponsabile; ea e posibilitatea totdeauna interioară de a fi în întregime aruncat în exterior şi de a nu mai exista, măcar pentru un timp, decât într-o absenţă totală a interiorităţii.

Ca şi paralizia generală, *moral insanity* are o valoare exemplară. Longevitatea sa de-a lungul secolului al XIX-lea, reluarea obstinată a aceloraşi

494 U. Trelat, La Folie lucide, Cuvânt înainte, p. X.

discuţii în jurul acestor teme majore se explică pentru că era vecină cu structurile esenţiale ale nebuniei. Mai mult decât orice altă maladie mintală, ea manifesta această curioasă ambiguitate care face din nebunie un element al interiorităţii sub forma exteriorităţii. În acest sens, ea e ca un model pentru orice psihologie posibilă: arată, la nivelul perceptibil al corpurilor, al conduitelor, al mecanismelor şi al obiectului, momentul inaccesibil al subiectivităţii, şi aşa cum acest moment subiectiv nu poate avea pentru cunoaştere o existenţă concretă decât în obiectivitate, aceasta la rândul ei nu este acceptabilă şi nu are sens decât prin ceea ce exprimă din subiect. Caracterul brusc, de-a dreptul smintit, al trecerii de la subiectiv la obiectiv în nebunia morală împlineşte, dincolo de promisiuni, tot ce şi-ar putea dori o psihologie. El formează un fel de psihologizare spontană a omului. Dar chiar prin aceasta dezvăluie unul dintre adevărurile obscure care au dominat întreaga reflecţie despre om a secolului al XIX-lea: acela că momentul esenţial al obiectivării, în om, e unul şi acelaşi lucru cu trecerea la nebunie. Nebunia este forma cea mai pură, forma principală şi primară a mişcării prin care adevărul omului trece de partea obiectului şi devine accesibil unei percepţii ştiinţifice. Omul nu devine *natură* pentru el însuşi decât în măsura în care e capabil de *nebunie*. Aceasta, ca trecere spontană la obiectivitate, este un moment constitutiv în devenirea-obiect a omului.

Ne aflăm aici la extrema opusă experienţei clasice. Nebunia, care nu era decât contactul instantaneu dintre nonfiinţa greşelii şi neantul imaginii, păstra totdeauna o dimensiune prin care

scăpa abordării obiective; şi atunci când, urmărind-o în esenţa sa cea mai retrasă, era vorba de a o distinge în structura ei ultimă, pentru a o formula, se descoperea doar limbajul însuşi al raţiunii, desfăşurat în impecabila logică a delirului: şi chiar ceea ce o făcea accesibilă o eluda ca nebunie. Acum, dimpotrivă, chiar în raţiunea sa, omul va putea tocmai prin nebunie să devină adevăr concret şi obiectiv în propriii săi ochi. Drumul de la *om* la *omul adevărat* trece prin *omul nebun*. Drum a cărui geografie exactă nu va fi niciodată schiţată pentru ea însăşi de către gândirea secolului al XIX-lea, dar care va fi parcurs fără încetare de la Cabanis la Ribot şi la Janet. Paradoxul psihologiei „pozitive” în secolul al XIX-lea este de a nu fi fost posibilă decât pornind de la momentul negativităţii: psihologie a personalităţii printr-o analiză a dedublării; psihologie a memoriei prin amnezii, a limbajului prin afazii, a inteligenţei prin debilitatea mintală. Adevărul omului nu se afirmă decât în momentul dispariţiei sale; el nu se manifestă decât după ce a devenit altceva decât el însuşi.

O a treia noţiune, apărută, şi ea, chiar la începutul secolului al XIX-lea, îşi găseşte aici originea importanţei sale. Ideea unei nebunii localizate într-un punct şi nedezvoltându-şi delirul decât în legătură cu un singur subiect era deja prezentă în analiza clasică a melancoliei[495][496]; pentru medicină, acolo era o

---

495 Cf. supra, partea a II-a, cap. IV.

496 Multe dintre aceste afaceri au suscitat o imensă literatură medicală și juridică: Léger care devorase inima unei tinere; Papavoine care sugrumase, în prezența mamei, doi copii pe care îi vedea pentru prima dată în viață; Henriette Cornier tăind capul unui copil care îi era complet necunoscut. În Anglia, afacerea Bowler; în Germania, afacerea

particularitate a delirului nu o contradicţie. Noţiunea de *monomanie*, în schimb, este în intre-me construită în jurul scandalului pe care-l reprezintă un individ care e nebun în legătură cu un punct, dar rămâne raţional în legătură cu toate celelalte. Scandal multiplicat de crima monomanilor şi de problema responsabilităţii care trebuie să li se impute. Un om, normal din orice alt punct de vedere, comite dintr-odată o crimă de o sălbăticie nemăsurată; gestului său nu i se poate găsi nici cauza, nici raţiunea; pentru a-l explica, nu există nici profit, nici interes, nici pasiune: odată comis, criminalul redevine ceea ce era înainte.21 Se poate spune că era vorba de un nebun? Completa absenţă a determinărilor vizibile, vidul total de *raţiuni* ne permit oare să afirmăm *nonraţiunea* celui care a comis gestul? Iresponsabilitatea se identifică cu imposibilitatea de a face uz de voinţă, deci cu un determinism. Or, acest gest, nefiind determinat de nimic, nu poate fi considerat ca iresponsabil. Dar invers, e normal ca un act să fie îndeplinit fără raţiune, în afară de orice l-ar putea motiva sau face util pentru un interes, indispensabil pentru o pasiune? Un gest care nu îşi are rădăcinile într-o determinare este smintit.

Aceste întrebări evidenţiate de marile procese criminale de la începutul secolului al XIX-lea, şi care au avut un răsunet atât de profund în conştiinţa juridică şi medicală22, ating probabil însuşi fondul experienţei nebuniei aşa cum e ea pe cale să se constituie. Jurisprudenţa anterioară nu cunoştea decât crizele şi intervalele, adică succesiuni cronologice,

---

Sievert.

faze ale responsabilităţii în interiorul unei maladii date. Problema, aici, se complică: poate exista o maladie cronică care să nu se manifeste decât într-un singur gest – sau putem admite că un individ devine brusc *altul*, îşi pierde libertatea prin care se defineşte şi, pentru o clipă, se alienează de el însuşi? Esquirol a încercat să definească ce ar fi această maladie invizibilă care ar scuza crima monstruoasă; el i-a adunat la un loc simptomele: subiectul acţionează fără complici şi fără motiv; crima sa nu vizează întotdeauna persoane cunoscute; şi, odată ce a săvârşit-o, „totul s-a sfârşit pentru el, scopul este atins; după crimă, e calm, nu se mai gândeşte să se ascundă ™3. Aceasta ar fi „monomania ucigaşă”. Dar aceste simptome nu sunt semne ale nebuniei decât în măsura în care nu semnalează decât izolarea gestului, solidara sa neverosimilitate; ar exista o nebunie care ar fi raţiune în toate privinţele, în afară de acest lucru care trebuie explicat prin ea? 4 Dar dacă nu e admisă această maladie, această bruscă alteritate, dacă subiectul trebuie considerat responsabil, e pentru că există o continuitate între el şi gestul său, o întreagă lume de raţiuni obscure care întemeiază acest gest, îl explică şi, în final, îl dezvinovăţesc.

Pe scurt, fie se doreşte ca subiectul să fie vinovat: trebuie ca el să fie acelaşi în gestul său şi în afara lui, astfel încât de la el la crima sa determinările să circule; dar se presupune chiar prin aceasta că nu era liber şi că era deci altul decât el însuşi. Fie, pe de altă parte, se doreşte ca subiectul să fie nevinovat: crima trebuie să fie un alt element, diferit şi ireductibil faţă de subiect; se presupune deci o alienare originară care constituie o determinare

suficientă, deci o continuitate, deci o identitate a subiectului cu el însuşi? 5

22 Cf. Elias Régnault, Du degré de compétence des médecins, 1828; Fodéré, Essai médico-légal, 1832; Marc, De *la folie*, 1840; cf. şi Chauveau şi Hélie, Théorie du code pénal. Şi o întreagă serie de comunicări ale lui Voisin la Academia de medicină (Sur de sentiment du juste, 1842; Sur la peine de mort, 1848).

23 Esquirol, „De la monomanie homicide", în Des maladies mentales, cap. II.

24 Ceea ceâl făcea pe Elias Régnault să spună: „În monomania ucigaşă, voinţa de a omorî e mai tare decât voinţa de a asculta de legi" (p. 39). Un magistrat îi spunea lui Marc: „Deşi monomania e o maladie, trebuie, atunci când duce la crime capitale, să fie condusă în Place de Grève [locul unde erau executate pedepsele capitale – N.t.]" (loc. cit., I, p. 226).

25 Dupin, care înţelesese urgenţa şi pericolul problemei, spunea despre monomanie că ar putea fi „prea comodă şi pentru a-i scăpa pe vinovaţi de severitatea legilor, şi pentru a-l priva pe cetăţean de libertate. Când nu am putea spune: e vinovat, am spune: e nebun; şi am vedea cum Charenton înlocuieşte Bastilia" (citat în Sémelaigne, Aliénistes et philanthropes, Anexă, p. 455).

Astfel nebunul apare acum într-o dialectică, mereu reîncepută, a *Aceluiaşi* şi a *Celuilalt*. În timp ce altă dată, în experienţa clasică, el se desemna imediat şi fără vreun alt discurs, doar prin prezenţa sa, în împărţirea vizibilă – luminoasă şi nocturnă-între fiinţă şi nonfiinţă, iată-l de-acum înainte purtător al unui limbaj şi învăluit într-un limbaj niciodată epuizat,

mereu reluat, şi trimis înapoi la el însuşi prin jocul contrariilor sale, un limbaj în care omul apare în nebunie ca fiind altul decât el însuşi; dar în această alteritate el dezvăluie adevărul care este el însuşi, şi asta în mod nedefinit, în mişcarea guralivă a *alienării*. Nebunul nu mai e *smintitul* în spaţiul împărţit al neraţiunii clasice; el e *alienatul* în forma modernă a maladiei. În această nebunie, omul nu mai e considerat într-un fel de retragere absolută în raport cu adevărul; e adevărul său şi contrarul adevărului său; este el însuşi şi altceva decât el însuşi; e prins în obiectivitatea adevărului, dar e subiectivitate adevărată; e cufundat în ceea ce îl pierde, dar nu cedează decât ceea ce vrea să dea; e nevinovat pentru că nu este ceea ce este; e vinovat pentru că este ceea ce nu este.

Paralizia generală, nebunia morală şi monomania nu au acoperit, desigur, întregul câmp al experienţei psihiatrice în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Ele l-au ajutat totuşi să demareze.26

Extinderea lor nu înseamnă doar o reorganizare a spaţiului nosografic, ci, dincolo de conceptele medicale, prezenţa şi lucrarea unei structuri noi de experienţă. Forma instituţională pe care Pinel şi Tuke au conturat-o, această constituire în jurul nebunului a unui volum azilar în care el trebuie să-şi recunoască culpabilitatea şi să se elibereze de ea, să lase să apară adevărul maladiei sale şi să-l suprime, să reia legăturile cu libertatea sa, alienând-o în voinţa medicului – toate acestea devin acum un *a priori* al percepţiei medicale. Nebunul, de-a lungul secolului al XIX-lea, nu va mai fi cunoscut şi recunoscut decât pe fondul unei antropologii implicite care vorbeşte

despre aceeaşi culpabilitate, despre acelaşi adevăr, despre aceeaşi alienare.

Dar trebuia ca nebunul, situat acum în problematica adevărului omului, să antreneze cu el omul adevărat şi să-l lege de noua sa soartă. Dacă

26 Mania, una dintre formele patologice cele mai solide ale secolului al II-lea, pierde mult mai importanţă. PPinel număra încă mai mult de 60% femei maniace la Salpêtrière între 1801 şi 1805 (624 din 10 002); Esquirol, la Charenton, între 1815 şi 1826, numără 545 de maniaci din 1 557 de internări (35%); Calmei! în acelaşi spital, între 1856 şi 1866, nu mai recunoaşte decât 25% (624 din 2 524 de internări); în aceeaşi epocă, la Salpêtrière şi la Bicêtre, Marcé diagnostichează 779 din 5 481 (14%); şi ceva mai târziu, Achille Foville-fiul, doar 7% la Charenton.

nebunia are, pentru lumea modernă, un alt sens decât cel de a fi noapte faţă de ziua adevărului, dacă, în cel mai mare secret al limbajului pe care îl practică, este vorba despre adevărul omului, despre un adevăr care îi e anterior, îl întemeiază, dar îl poate suprima, acest adevăr nu se deschide spre om decât în dezastrul nebuniei şi îi scapă încă de la primele licăriri ale reconcilierii. Numai în noaptea nebuniei este posibilă lumina, lumină care dispare când se şterge umbra pe care o răspândeşte. Omul şi nebunul sunt legaţi, în lumea modernă, mai solid poate decât puteau fi în puternicele metamorfoze animale care luminau altă dată morile incendiate ale lui Bosch: sunt legaţi prin această legătură impalpabilă a unui adevăr reciproc şi incomparabil; îşi spun unul altuia acest adevăr despre esenţa lor care dispare odată ce a fost

spus unuia de către celălalt. Fiecare lumină din ziua pe care a adus-o pe lume se stinge şi se vede astfel restituită acelei nopţi pe care o destrăma, care o chemase totuşi, şi pe care o manifesta într-un mod atât de crud. Omul, în zilele noastre, nu îşi găseşte adevărul decât în enigma nebunului care este şi nu este; fiecare nebun poartă şi nu poartă în el acest adevăr al omului pe care îl dă la iveală în căderea umanităţii sale.

Azilul construit prin grija lui Pinel n-a ajutat la nimic şi n-a protejat lumea contemporană împotriva marii recrudescenţe a nebuniei. Sau mai degrabă a ajutat, şi încă din plin. Deşi l-a eliberat pe nebun de inumanitatea lanţurilor sale, a înlănţuit alături de nebun omul şi adevărul său. Din acea zi, omul are acces la el însuşi ca fiinţă adevărată; dar această fiinţă adevărată nu îi este dată decât sub forma alienării.

În naivitatea noastră, ne imaginăm probabil că am descris un tip psihologic, nebunul, de-a lungul a o sută cincizeci de ani din istoria sa. Suntem obligaţi să constatăm că, reconstituind istoria nebunului, am reconstituit – desigur, nu la nivelul unei cronici a descoperirilor, sau al unei istorii a ideilor, ci urmărind înlănţuirea structurilor fundamentale ale experienţei – istoria a ceea ce a făcut posibilă chiar apariţia unei psihologii. Iar prin aceasta înţelegem un fapt cultural propriu lumii occidentale începând din secolul al XIX-lea: acest postulat masiv definit de omul modern, dar care i se potriveşte: *fiinţa umană nu se caracterizează printr-un anumit raport cu adevărul*; *ci deţine*, *ca şi cum i-ar aparţine*, *oferit şi ascuns totodată*, *un adevăr*.

Să lăsăm limbajul să-şi urmeze cursul firesc: *homo psychologicus* [omul psihologic] este un

descendent al lui *homo mente căptuş* [omul fără minte].

Pentru că nu poate vorbi decât limbajul alienării, psihologia nu e deci posibilă decât în critica omului sau în critica ei înseşi. Ea e totdeauna, şi prin natura sa, la o încrucişare de drumuri: adânceşte negativitatea omului până la punctul extrem în care îşi aparţin în întregime dragostea şi moartea, ziua şi noaptea, repetarea atemporală a lucrurilor şi goana anotimpurilor care se succedă – şi sfârşeşte prin a filosofa după lovituri de ciocan. Sau se exercită în jocul reluărilor neîncetate, al adaptărilor subiectului şi obiectului, interiorului şi exteriorului, trăirii şi cunoaşterii.

Era necesar, chiar prin originea sa, ca psihologia să fie mai degrabă astfel, negând în acelaşi timp fiinţa. Ea face în mod inexorabil parte din dialectica omului modern în luptă cu adevărul său, cu alte cuvinte nu va epuiza niciodată ceea ce este la nivelul cunoştinţelor adevărate.

Dar în aceste angajamente guralive ale dialecticii, neraţiunea rămâne mută, iar uitarea vine din marile sfâşieri tăcute ale omului.

Şi totuşi, alţii, „pierzându-şi drumul, doresc să-l piardă pentru totdeauna”. Acest sfârşit al neraţiunii, altundeva, este transfigurare.

Există o regiune în care, dacă neraţiunea părăseşte aproape tăcerea, acest murmur al implicitului în care o menţinea evidenţa clasică, e pentru a se recompune într-o tăcere brăzdată de strigăte, în tăcerea interdicţiei, a veghii şi a revanşei.

Goya, pe când picta *Casa de nebuni*, încerca, fără îndoială, în faţa acestei colcăieli de carne în vid, a

acestor nudităţi înşirate de-a lungul zidurilor goale, ceva înrudit cu pateticul contemporan: zdrenţele simbolice pe care şi le puneau pe cap regii smintiţi lăsau să se vadă corpuri rugătoare, corpuri oferite lanţurilor şi bicelor, care contraziceau delirul chipurilor mai puţin prin mizeria acestei despuieri decât prin adevărul uman care exploda în toată această carne intactă. Omul cu tricorn nu e nebun pentru că şi-a cocoţat în vârful capului o boarfă, deasupra completei sale nudităţi; dar în acest nebun cu pălărie ţâşneşte, prin energia mută a corpului său musculos, a tinereţii sale sălbatice şi minunat de pătrunzătoare, o prezenţă umană deja dezrobită şi parcă liberă, de la începutul timpurilor, printr-un drept înnăscut. *Casa de nebuni* vorbeşte mai puţin despre nebunii şi despre aceste figuri ciudate care se găsesc, pe de altă parte, în *Capricii*, cât despre marea monotonie a acestor corpuri noi, evidenţiată de vigoarea lor, şi ale căror gesturi, deşi le cheamă visele, cântă mai ales sumbra lor libertate: limbajul acestui tablou e apropiat de lumea lui Pinel.

Goya din *Disparates* şi din *Casa surdului* se adresează altei nebunii. Nu cea a nebunilor aruncaţi în închisoare, ci a omului aruncat în noaptea sa. Oare nu reface el astfel, dincolo de memorie, legăturile cu vechile lumi ale vrăjilor, ale cavalcadelor fantastice, ale vrăjitoarelor călare pe ramuri de copaci uscaţi? Monstrul care îşi şopteşte secretele la urechea *Călugărului* nu e oare înrudit cu gnomul care îl fascina pe *Sfântul Anton* al lui Bosch? Într-un fel, Goya redescoperă aceste mari imagini uitate ale nebuniei. Dar ele sunt altele pentru el, iar prestigiul lor, care domină ultima parte a operei sale, derivă dintr-o altă

forţă. La Bosch sau Brueghel, aceste forme se năşteau din lumea însăşi; prin fisurile unei ciudate poezii, ele urcau din pietre şi din plante, ţâşneau din căscatul unui animal; era nevoie de întreaga complicitate a naturii pentru a le forma hora. Formele lui Goya se nasc din nimic: sunt fără fond, în sensul că nu se detaşează decât pe fundalul celei mai monotone nopţi şi că nimic nu le poate determina originea, sfârşitul şi natura. *Disparates* sunt fără peisaj, fără pereţi, fără decor – şi aici e încă o diferenţă faţă de *Capricii*; nu există nicio stea în noaptea acestor imenşi lilieci umani pe care-i vedem în *Fel de a zbura*. Ramura pe care croncănesc vrăjitoarele, a cărui copac este? Oare zboară? Spre care sabat şi spre care luminiş? Nimic din toate acestea nu vorbeşte despre vreo lume, nici despre aceasta, nici despre vreo alta. Este vorba tocmai despre acel *Somn al Raţiunii* din care Goya, încă din 1797, făcea prima figură a „idiomului universal”; este vorba despre o noapte care e, desigur, aceea a neraţiunii clasice, acea triplă noapte în care se închidea Oreste. Dar în această noapte, omul comunică cu ceea ce e mai profund în el, şi mai solitar. Deşertul din *Sfântul Anton* de Bosch era cât se poate de populat; şi, chiar dacă ieşise din imaginaţia ei, peisajul pe care îl traversa *Margot la Foile* era brăzdat de un întreg limbaj omenesc. *Călugărul* lui Goya, cu acea fiară înfocată în spate, cu labele pe umerii lui şi cu botul care-i gâfâie în ureche, rămâne singur: niciun secret nu e spus. E prezentă doar cea mai lăuntrică şi totodată cea mai sălbatic-liberă dintre forţe: cea care ciopârţeşte trupul în *Mare nebunie*, cea care se dezlănţuie şi scoate ochii în *Nebunia furioasă*. Pornind de aici, înseşi chipurile se descompun: nu mai e

nebunia din *Capricii*, care lega măşti mai adevărate decât adevărul figurilor; e o nebunie de sub mască, o nebunie care muşcă feţele, care roade trăsăturile; nu mai există ochi şi guri, ci priviri venind din nimic şi fixându-se pe nimic (ca în *Sabatul*); sau strigăte care ies din găuri negre (ca în *Pelerinaj de San Isidro*). Nebunia a devenit în om posibilitatea de a aboli şi omul şi lumea – şi chiar acele imagini care resping lumea şi deformează omul. Ea este, dincolo de vis, dincolo de coşmarul bestialităţii, ultimul recurs: sfârşitul şi începutul tuturor. Nu pentru că e promisiune, ca în lirismul german, ci pentru că este echivocul haosului şi al apocalipsului: *Idiotul* care ţipăşi îşi răsuceşte umărul ca să scape din neantul care îl ţine prizonier înseamnă oare naşterea primului om şi a primei sale mişcări spre libertate sau ultima tresărire a ultimului muritor?

Această nebunie care înnoadă şi împarte timpul, care îndoaie lumea în bucla unei nopţi, această nebunie atât de străină experienţei care-i este contemporană nu transmite oare, pentru cei care sunt capabili s-o primească – Nietzsche şi Artaud –, acele cuvinte abia audibile ale neraţiunii clasice în care era vorba despre neant şi despre noapte, dar amplificându-le până la strigăt şi furie? dar dându-le, pentru prima dată, o expresie, un drept de cetate şi o perspectivă asupra culturii occidentale, pornind de la care devin posibile toate contestările, şi contestarea totală? restituindu-le sălbăticia lor primitivă?

Calmul, răbdătorul limbaj al lui Şade primeşte şi el ultimele cuvinte ale neraţiunii şi le dă, la rândul său, pentru viitor, un sens mai îndepărtat. Între desenul întrerupt al lui Goya şi această linie

neîntreruptă de cuvinte a căror rectitudine se prelungeşte de la primul volum, *Justine*, până la al zecelea, *Juliette*, nu există, fără îndoială, nimic comun, în afară de o anumită mişcare care, urcând din nou spre lirismul contemporan şi secându-i izvoarele, redescoperă secretul neantului neraţiunii.

În castelul în care se închide eroul lui Şade, în mănăstirile, pădurile şi subteranele în care are loc în mod nedefinit agonia victimelor sale, avem impresia, la prima vedere, că natura se poate desfăşura în toată libertatea. Omul regăseşte aici un adevăr pe care îl uitase, deşi era manifest: ce dorinţă ar putea fi contra naturii, atâta timp cât a fost pusă în om de natura însăşi, fiindu-i predată chiar de ea în marea lecţie de viaţă şi de moarte pe care lumea nu încetează s-o repete? Nebunia dorinţei, crimele smintite, cele mai neraţionale dintre pasiuni sunt înţelepciune şi raţiune pentru că ţin de ordinea naturii. Tot ceea ce morala şi religia, tot ceea ce o societate rău construită a putut înăbuşi în om capătă din nou viaţă în castelul crimelor. Omul e aici, în sfârşit, împăcat cu propria natură; sau mai curând, printr-o etică proprie acestei ciudate internări, omul trebuie să vegheze la menţinerea fermă a fidelităţii sale faţă de natură: sarcină strictă, sarcină inepuizabilă a totalităţii: „Nu vei cunoaşte nimic dacă n-ai cunoscut totul; şi dacă eşti atât de timid încât să te opreşti la natură, aceasta îţi va scăpa întotdeauna”. 27 Invers, atunci când omul va răni sau altera natura, el e cel care trebuie să repare răul prin calculul unei suverane răzbunări: „Natura ne-a făcut să ne naştem cu toţii egali; dacă sorţii îi place să strice acest plan al legilor generale, *noi* trebuie să-i corectăm capriciile şi să reparăm, prin îndemânarea

noastră, uzurpările celor puternici”. 28 Încetineala revanşei, ca şi insolenţa dorinţei, aparţine naturii. Nu există nimic din ceea ce inventează nebunia oamenilor care să nu fie ori natură manifestată, ori natură restaurată.

Dar acesta, în gândirea lui Şade, nu e decât un prim moment: ironica justificare raţională şi lirică, uriaşa pastişare a lui Rousseau. Pornind de la această demonstrare, prin absurd, a inanităţii filosofiei contemporane şi a întregului ei verbiaj despre om şi natură vor fi luate adevăratele decizii: decizii care sunt tot atâtea rupturi în care este abolită

27 *Cent vingt journées de Sodome* (citat de Blanchot, *Lautréamont et Şade*, Paris, 1949, p. 235).

28 Citat de Blanchot, *ibid.*, p. 225.

legătura omului cu fiinţa sa naturală” Faimoasa *Société des Amis du Crime*, programul de Constituţie pentru Suedia, când sunt deposedate de biciuitoarele lor referinţe la *Contractul social* şi la constituţiile proiectate pentru Polonia sau Corsica, nu stabilesc niciodată decât rigoarea suverană a subiectivităţii în refuzul oricărei libertăţi şi al oricărei egalităţi naturale: putere necontrolată de a dispune de celălalt, exercitare nemăsurată a violenţei, aplicare fără limită a dreptului de moarte – toată această societate, a cărei singură legătură e chiar refuzul legăturii, apărea ca o îndepărtare a naturii – singura coeziune cerută indivizilor din grup neavând alt sens decât să protejeze nu o existenţă naturală, ci libera exercitare a suveranităţii asupra şi împotriva naturii” Raportul stabilit de Rousseau este cu totul inversat; suveranitatea nu mai transpune existenţa naturală; aceasta nu e decât un obiect pentru suveran, ceea ce

îi permite să ia măsuri pentru totala sa libertate. Urmărită până la capătul logicii sale, dorinţa nu conduce decât în aparenţă la redescoperirea naturii. De fapt, nu există, la Sade, întoarcere la pământul natal, nici speranţa ca refuzul primar al socialului să redevină, pe ascuns, ordinea amenajată a fericirii, printr-o dialectică a naturii care renunţă la ea însăşi, confirmându-se astfel. Nebunia solitară a dorinţei, care pentru Hegel, ca şi pentru filosofii secolului al XVIII-lea, îl cufundă pe om până la urmă într-o lume naturală imediat reluată într-o lume socială, pentru Şade nu face decât să îl arunce într-un vid care domină de departe natura, într-o absenţă totală a proporţiilor şi a comunităţii, în inexistenţa, mereu reîncepută, a liniştirii. Noaptea nebuniei este atunci fără limită; ceea ce se putea lua drept violenta natură a omului nu era decât infinitul normaturii.

Aici îşi găseşte sursa marea monotonie a lui Şade: pe măsură ce avansează, decorurile se şterg; surprizele, incidentele, legăturile patetice sau dramatice dintre scene dispar. Ceea ce în *Justine* era încă peripeţie – eveniment trăit, deci nou – devine, în *Juliette*, joc suveran, mereu triumfător, fără negativitate, şi a cărui perfecţiune este de aşa natură încât noutatea sa nu poate fi decât similitudine cu sine însuşi. Ca şi la Goya, nu mai există un fundal pentru aceşti *Disparates* meticuloşi. Şi totuşi, în această absenţă de decor care poate fi la fel de bine noapte totală sau zi absolută (nu există umbră la Sade), se avansează lent spre un deznodământ: moartea Justinei. Inocenţa ei înlăturase până şi dorinţa de a o batjocori. Nu se poate spune despre crimă că nu-i învinsese virtutea; trebuie

29 Infamia trebuie să poată merge până la „dezmembrarea naturii şi dislocarea universului” (Cent vingt journées, Paris, 1935, vol. II, p. 369).

30 Această coeziune impusă sociilor [membrilor] constă de fapt în a nu admite între ei validitatea dreptului de moarte pe care îl pot exercita asupra celorlalţi, ci a-şi recunoaşte între ei un drept absolut de liberă putere de a dispune; fiecare trebuie să poată aparţine celuilalt.

spus, invers, că virtutea sa naturală o făcuse să epuizeze toate modurile posibile de a fi obiect al crimei. În acest punct, şi când crima nu mai poate decât să o alunge de pe domeniul suveranităţii sale Juliette îşi alungă sora din castelul Noirceuil), natura, la rândul ei, atâta timp dominată, batjocorită, profanată[497][498], se supune în întregime la ce o contrazicea: la rândul ei, înnebuneşte, şi într-o clipă, dar numai pentru o clipă, îşi reinstaurează întreaga putere. Furtuna care se dezlănţuie, trăsnetul care o loveşte şi o arde pe Justine sunt natura devenită subiectivitate criminală. Această moarte care pare să scape de sub dominaţia smintită a Juliettei îi aparţine mai profund decât oricare alta; noaptea furtunii, fulgerul şi trăsnetul arată într-o măsură suficientă că natura se destramă, că ajunge la extremitatea conflictului său şi că lasă să apară în această trăsătură de aur o suveranitate care este ea însăşi şi altceva decât ea însăşi: aceea a unei inimi înnebunite care a

497 Cf. episodul vulcanului de la sfârșitul romanului Juliette, ed. J.-J. Pauvert, Sceaux, 1954, vol. VI, pp. 31-33.

498 „S-ar fi spus că natura, plictisită de propriile lucrări, era gata să amestece toate elementele, pentru a le constrânge la forme noi" (ibid., p. 270).

atins, în singurătatea ei, limitele lumii, care o sfâşie, o întoarce împotriva ei înseşi şi o aboleşte în momentul în care faptul de a o fi stăpânit atât de bine îi dă dreptul să se identifice cu ea. Acest fulger de o clipă pe care natura l-a scos din ea însăşi pentru a o lovi pe Justine nu e decât unul şi acelaşi lucru cu lunga existenţă a Juliettei, care va dispărea şi ea de la sine, fără să lase nici urmă, nici cadavru, nici altceva asupra căruia natura să-şi poată exercita din nou drepturile. Neantul neraţiunii în care tăcuse, pentru totdeauna, limbajul naturii a devenit violenţă a naturii şi împotriva naturii, şi aceasta până la abolirea suverană a lui însuşi.32

La Şade, ca şi la Goya, neraţiunea continuă să vegheze în noaptea sa; dar prin această veghe ea creează legături cu puteri tinere. Nonfiinţa care era devine putere de a distruge. Prin Şade şi Goya, lumea occidentală a reuşit să-şi depăşească raţiunea în violenţă şi să regăsească experienţa tragică dincolo de promisiunile dialecticii.

După Şade şi Goya, şi începând cu ei, neraţiunea ţine de ceea ce e decisiv, pentru lumea modernă, în orice operă: cu alte cuvinte, orice operă comportă ceva criminal şi ceva constrângător.

Nebunia lui Tasso, melancolia lui Swift, delirul lui Rousseau aparţineau operelor lor, aşa cum chiar aceste opere le aparţineau. În textele lor, ca şi în vieţile oamenilor, vorbea aceeaşi violenţă sau aceeaşi amărăciune; se schimbau, cu siguranţă, viziunile; limbajul şi delirul se întreţeseau. Dar mai mult: opera şi nebunia erau, în experienţa clasică, legate mai profund şi la un alt nivel: în mod paradoxal, acolo unde se limitau una pe cealaltă. Căci exista o regiune

unde nebunia contesta opera, o reducea în mod ironic, făcea din peisajul ei imaginar o lume patologică de fantasme; acest limbaj era nu atât operă, cât delir. Şi invers, delirul se îndepărta de firavul adevăr al nebuniei dacă era atestat ca operă. Dar chiar în această contestare nu era o reducere a uneia prin celălalt, ci, mai curând (să ne amintim de Montaigne), descoperire a incertitudinii centrale în care se naşte opera, în momentul în care ea încetează să se nască, pentru a fi cu adevărat operă. În această ifruntare, ai cărei martori, după Lucreţiu, erau Tasso şi Swift – şi care era în zadar împărţită în intervale lucide şi crize – se descoperea o distanţă în care însuşi adevărul operei devine o problemă: este nebunie sau operă? inspiraţie sau fantasmă? flecăreală spontană sau origine pură a unui limbaj? Adevărul operei trebuie extras, chiar înainte de naşterea sa, din bietul adevăr al oamenilor sau descoperit, dincolo de originea sa, în fiinţa pe care o presupune? Nebunia scriitorului era, pentru ceilalţi, şansa de a vedea născându-se, renăscând fără încetare, din descurajările repetiţiei şi ale maladiei, adevărul operei.

Nebunia lui Nietzsche, nebunia lui Van Gogh sau cea a lui Artaud aparţin operei lor, poate nici mai în profunzime, nici mai la suprafaţă, ci pe o cu totul altă lume. Frecvenţa în lumea modernă a acestor opere care explodează în nebunie nu dovedeşte, desigur, nimic despre raţiunea acestei lumi, despre sensul acestor opere, nici măcar despre raporturile stabilite şi apoi rupte între lumea reală şi artiştii care au produs operele. Această frecvenţă totuşi trebuie luată în serios, ca insistenţa unei întrebări; de la Hölderlin şi Nerval, numărul scriitorilor, pictorilor, muzicienilor

care au „căzut” în nebunie s-a multiplicat; dar să nu ne înşelăm; între nebunie şi operă n-a existat împăcare, schimb constant sau comunicare a limbajelor; înfruntarea dintre ele este cu mult mai periculoasă decât altă dată; iar acum contestarea lor nu iartă; jocul lor nu pe viaţă şi pe moarte. Nebunia lui Artaud nu se strecoară în interstiţiile operei; ea e tocmai *absenţa operei*, prezenţa mereu repetată a acestei absenţe, vidul ei central resimţit şi măsurat în toate dimensiunile sale care nu se termină niciodată. Ultimul strigăt al lui Nietzsche, proclamându-se în acelaşi timp Cristos şi Dionysos, nu e la limitele dintre raţiune şi neraţiune, în linia de fugă a operei, visul lor comun, în sfârşit atins şi imediat dispărut, al unei reconcilieri între „păstorii Arcadiei şi pescarii Tiberiadei”; este tocmai distrugerea operei, ceva pornind de la care ea devine imposibilă, şi în care trebuie să tacă; ciocanul tocmai a căzut din mâinile filosofului. Iar Van Gogh ştia bine că opera sa şi nebunia sa erau incompatibile, el, care nu voia să ceară „doctorilor permisiunea de a face tablouri”.

Nebunia este ruptură absolută a operei; ea formează momentul constitutiv al unei aboliri, care întemeiază adevărul operei în timp; îi desenează marginea exterioară, linia de prăbuşire, profilul proiectat pe vid. Opera lui Artaud resimte în nebunie propria sa absenţă, dar această încercare, curajul reînceput al acestei încercări, toate aceste cuvinte îndreptate împotriva unei absenţe fundamentale a limbajului, tot acest spaţiu de suferinţă fizică şi de teroare care înconjoară vidul sau mai curând coincide cu el, iată opera însăşi: panta abruptă spre prăpastia absenţei operei. Nebunia nu mai e spaţiul nehotărârii

în care risca să transpară adevărul originar al operei, ci hotărârea pornind de la care el încetează irevocabil şi se apleacă, pentru totdeauna, deasupra istoriei. Contează prea punin ziua exactă a toamnei anului 1888 în care Nietzsche a devenit definitiv nebun, zi începând din care textele sale nu mai ţin de filosofie, ci de psihiatrie: toate, inclusiv cartea poştală adresată lui Strindberg, îi aparţin lui Nietzsche, şi toate ţin de marea înrudire cu *Naşterea tragediei*. Dar această continuitate nu trebuie gândită la nivelul unui sistem, al unei tematici, nici măcar al unei existenţe: nebunia lui Nietzsche, adică prăbuşirea gândirii sale, este modalitatea prin care această gândire se deschide spre lumea modernă. Ceea ce o făcea imposibilă ne-o face prezentă; ceea ce i-o smulgea lui Nietzsche ne-o oferă nouă. Asta nu înseamnă că nebunia este singurul limbaj comun operei şi lumii moderne (pericolele patetismului blestemelor, pericolul invers şi simetric al psihanalizelor); ci înseamnă că, prin nebunie, o operă care are aerul că se pierde în lume, că îţi dezvăluie nonsensul şi că se transfigurează doar sub trăsăturile patologicului, în fond angajează în ea timpul lumii, îl stăpâneşte şi îl conduce; prin nebunia care o întrerupe, o operă deschide un vid, un timp de tăcere, o întrebare fără răspuns, provoacă o sfâşiere ireconciliabilă în care lumea e constrânsă să-şi pună întrebări. Astfel ceea ce e în mod necesar profanator într-o operă se întoarce şi, în timpul acestei opere cufundate în demenţă, lumea îşi recunoaşte culpabilitatea. De-acum înainte, prin medierea nebuniei, lumea e cea care devine vinovată (pentru prima dată în lumea occidentală) faţă de operă; iată lumea impusă de operă, constrânsă să se ordoneze în

funcţie de limbajul ei, supusă de ea unei sarcini de recunoaştere, de reparaţie; unei sarcini de a explica această neraţiune de a-i face dreptate. Nebunia în care se prăbuşeşte opera este spaţiul muncii noastre, este drumul infinit pentru a o duce la bun sfârşit, e vocaţia noastră amestecată de apostoli şi exegeţi. De aceea puţin contează să ştim când s-a insinuat în orgoliul lui Nietzsche, în umilinţa lui Van Gogh, cea dintâi voce a nebuniei. Nu există nebunie decât ca ultimă clipă a operei – aceasta o respinge în mod nedefinit la marginile sale; *acolo unde există operă*, *nu există nebunie*; şi totuşi nebunia este contemporană operei, pentru că îi inaugurează timpul adevărului. Clipa în care, împreună, apar şi se împlinesc opera şi nebunia este începutul timpului în care lumea se vede determinată de această operă şi responsabilă de ceea ce înseamnă pentru ea.

Videnie şi nou triumf al nebuniei: această lume care crede că o măsoară, că o justifică prin psihologie, trebuie de fapt să se justifice în faţa ei, pentru că, în efortul şi în zbaterile sale, lumea se măsoară cu lipsa de măsură a unor opere ca acelea ale lui Nietzsche, Van Gogh, Artaud. Şi nimic în lume, mai ales ceea ce poate ea cunoaşte din nebunie, nu îi dă siguranţa că aceste opere de nebunie o justifică.

Anexă

ISTORIA SPITALULUI GENERAL

În L'Hôpital général, broşură anonimă din 1676.

În ciuda numeroaselor măsuri, „totuşi tot restul cerşetorilor rămase în deplină libertate în tot oraşul şi la periferiile Parisului; ei veneau aici din toate provinciile Regatului şi din toate statele Europei, numărul lor creştea în fiecare zi, ajungând până la

urmă un fel de popor independent care nu avea nici lege, nici religie, nici superiori, nici poliţie; nelegiuirea, plăcerile trupeşti, libertinajul – iată ce domnea printre ei; cea mai mare parte a asasinatelor, a tâlhăriilor şi a violenţelor comise ziua sau noaptea erau înfăptuite de mâna lor, şi aceşti oameni care prin starea lor de sărăcie stârneau compasiunea credincioşilor erau, prin moravurile lor corupte, prin blasfemiile şi prin discursurile lor insolente, cei mai nedemni de sprijinul publicului.

Toate aceste dezordini nemăsurate şi-au urmat cursul până în anul 1640, fără să provoace prea multă reflecţie. Dar atunci câteva persoane de mare virtute au fost înduioşate de starea deplorabilă în care se găseau sufletele acestor bieţi nefericiţi creştini. Prin trupurile lor, oricât de amărâţi ar fi părut, nu erau veritabile obiecte de compasiune; căci găseau în pomenile oamenilor mai mult decât le trebuia pentru a-şi satisface nevoile şi chiar dezmăţurile; dar sufletele lor adâncite în ignorarea totală a tainelor noastre şi în extrema corupţie a moravurilor lor constituiau mari pricini de durere pentru persoanele animate de râvna de a-i salva pe aceşti nenorociţi” (p. 2.).

Primele tentative şi succesele lor iniţiale (magazinele caritabile inventate în 1651) au făcut să se creadă „că nu era imposibil să găseşti subzistenţa necesară pentru a închide şi a stăpâni în datorie o naţie libertină şi trândavă care nu se supusese niciodată unor reguli” (p. 3).

„S-a anunţat în Predicile tuturor Parohiilor din Paris că Spitalul general se va deschide pe 7 mai 1657 pentru toţi săracii care ar dori să intre acolo de

bunăvoie, iar din partea magistraţilor, prin strigare publică, s-a interzis cerşetorilor să ceară de pomană în Paris; niciun alt ordin n-a fost atât de bine executat.

Pe 13, se cântă o slujbă solemnă a Sfântului Spirit în biserica de la Pitié, iar pe 14 Închiderea Săracilor fu îndeplinită fără urmă de emoţie.

Tot Parisul şi-a schimbat înfăţişarea în acea zi, cea mai mare parte a cerşetorilor s-a retras în Provincii, cei mai înţelepţi s-au gândit să câştige din proprie iniţiativă. A fost fără îndoială un semn al protecţiei lui Dumnezeu asupra acestei mari realizări, căci nu s-a putut crede vreodată că va necesita eforturi atât de mici şi că se va încheia într-un mod atât de fericit.

…Previziunea directorilor fusese atât de luminată şi calculul lor atât de corect încât numărul celor închişi fu aproape egal cu proiectul pe care-l făcuseră, cei 40.000 de cerşetori fură reduşi la 4 sau 5.000 care erau foarte fericiţi să-şi găsească refugiu la Spital; dar numărul lor a mai crescut de atunci, a depăşit adesea 6.000 şi în prezent de peste 10.000; ceea ce a determinat mărirea construcţiilor, pentru a evita extremele neplăceri care li se întâmplă Săracilor când sunt prea înghesuiţi în camere şi în paturi” (p. 5).

Edictul Regelui referitor la înfiinţarea Spitalului general pentru închiderea săracilor cerşetori din oraşul şi Periferiile Parisului dat la Paris în luna aprilie 1657, confirmat în Parlament la întâi septembrie următor.

În Paris, la Tipografia regală, 1661.

Ludovic, prin mila lui Dumnezeu rege al Franţei şi al Navarrei, celor de faţă şi viitori, sănătate. Regii care ne-au precedat au dat în ultimul secol mai multe

ordonanţe de Poliţie despre situaţia Săracilor în bunul nostru oraş Paris şi au lucrat cu râvnă şi cu autoritate pentru a împiedica cerşetoria şi trândăvia, ca izvoare ale tuturor dezordinilor. Şi, deşi companiile noastre suverane au sprijinit prin eforturile lor executarea acestor ordonanţe, ele s-au dovedit totuşi, în timp, infructuoase şi fără efect, fie din lipsa fondurilor necesare realizării unui atât de mare proiect, fie prin absenţa unei direcţiuni bine stabilite şi convenabile pentru calitatea operei. Astfel încât în ultimul timp şi sub domnia defunctului rege, mult cinstitul nostru Domn şi Tată, de fericită amintire, crescând şi mai mult răul din cauza necuviinţei publice şi a decăderii moravurilor, s-a recunoscut că principalul defect de execuţie al acestei Poliţii provenea din faptul că cerşetorii aveau libertatea de a umbla peste tot, iar uşurările care li se dădeau nu împiedicau cerşetoria secretă şi nu făceau să înceteze trândăvia. Pe acest temei a fost gândit şi executat lăudabilul proiect de a-i închide în Maison de la Pitié şi în locuri care depind de ea, şi s-au acordat în acest scop certificate în 1612, înregistrate la curtea noastră de la Parlamentul din Paris, după care Săracii au fost închişi; iar direcţiunea a fost încredinţată unor buni şi aleşi Burghezi care, unul după altul, şi-a dedicat întreaga măiestrie şi bună purtare pentru a duce la reuşită acest proiect. Şi oricâte eforturi au făcut, nu şi-a avut efectul decât timp de cinci sau şase ani, şi încă şi aşa imperfect, atât din cauza neangajării Săracilor în Opere publice şi manufacturi, cât şi pentru că directorii nu erau deloc sprijiniţi de Puteri şi de autoritatea necesară pe măsura măreţiei acestei întreprinderi, iar în urma nenorocirilor şi dezordinilor provocate de războaie

numărul Săracilor a crescut dincolo de creanţa comună şi obişnuită, răul dovedindu-se mai mare decât remediul. Astfel încât libertinajul cerşetorilor a ajuns la exces printr-o nefericită dedare la tot felul de crime care, când sunt nepedepsite, atrag blestemul lui Dumnezeu asupra statelor. Experienţa a arătat persoanelor care s-au ocupat cu aceste caritabile îndeletniciri că mulţi dintre ei, de ambele sexe, mulţi dintre copiii lor sunt nebotezaţi şi trăiesc aproape toţi în ignoranţa faţă de religie, în dispreţul faţă de cele şapte Taine şi cu obiceiul continuu al tuturor viciilor. De aceea, pentru că suntem datori faţă de mila divină pentru atâtea iertări şi pentru protecţia de netăgăduit pe care a îndreptat-o asupra purtării noastre de la urcarea pe tron, şi datorită fericitului curs al domniei noastre prin triumful armelor şi bucuria victoriilor noastre, credem că suntem şi mai obligaţi să ne dovedim recunoştinţa printr-o regească şi creştinească aplecare spre lucrurile care privesc cinstea şi slujirea Sa; să-i considerăm pe aceşti Săraci cerşetori ca părţi vii ale lui Iisus Cristos, şi nu ca părţi inutile ale statului. Şi lucrăm întru ducerea la îndeplinire a unei atât de mari opere, nu prin ordin al Poliţiei, ci doar din motivul Carităţii.

I

…Vrem şi poruncim ca săracii cerşetori, valizi şi invalizi, de ambele sexe, să fie internaţi într-un spital pentru a fi folosiţi în construcţii, manufacturi şi alte lucrări, după puterile lor, şi aşa cum e pe larg prevăzut în Regulamentul semnat de mâna noastră, alăturat sub sigiliu celor de faţă, şi care dorim să fie executat în formă şi conţinut.

IV

Iar pentru a-i închide pe Săracii care se vor afla în situaţia de a fi închişi, conform regulamentului, am dat şi dăm prin cele de faţă Casa şi Spitalul aşezământului Pitié, precum şi ale Refugiului, din suburbia Saint-Victor, Casa şi Spitalul Scipion, şi Casa La Savonnerie cu toate locurile, Pieţele, Grădinile, Casele şi Construcţiile care ţin împreună de ele, Casele şi Aşezămintele de la Bicêtre…

VI

Înţelegem să fim păstrător şi protector al acestui Spital general şi al locurilor care depind de el ca fiind ctitorii regale; şi totuşi ele să nu depindă în niciun fel de marele nostru Capelan, nici de vreunul dintre ofiţerii noştri; ci să fie total scutite de supremaţia, vizitarea şi jurisdicţia Ofiţerilor Reformei generale, ca şi a Capelanilor şi a tuturor celorlalţi, cărora le interzicem orice informare sau jurisdicţie.

IX

Interzicem în mod hotărât oricăror persoane de orice sex, loc sau vârstă, de orice calitate sau naştere, şi în orice stare ar fi, valizi sau invalizi, bolnavi sau convalescenţi, curabili sau incurabili, să cerşească în oraş şi la periferiile Parisului, ori în biserici, ori la porţile acestora, ori la porţile caselor, ori pe străzi, ori în alt loc public, ori în secret, ziua sau noaptea, fără nicio excepţie prilejuită de sărbători solemne, iertări, jubilee ori legată de Adunări, Târguri şi Pieţe, ori pentru orice altă cauză sau pretext, sub pedeapsa biciuirii contravenienţilor la prima abatere, la a doua urmând galerele, pentru bărbaţi şi băieţi, şi alungarea, pentru femei şi fete.

XVII

Interzicem cu desăvârşire oricăror persoane, de

orice condiţie sau calitate ar fi, să dea de pomană în mână cerşetorilor pe străzi şi în locurile de mai sus, în ciuda oricărui motiv de compasiune, a oricărei necesităţi grabnice sau a oricărui alt pretext, sub pedeapsa unei amenzi de 4 livre pariziene, aplicabilă în beneficiul Spitalului.

XXIII

Întrucât ne îngrijim de mântuirea Săracilor care trebuie închişi, ca şi de aşezarea şi de subzistenţa lor, recunoscând de multă vreme binecuvântarea dată de Dumnezeu lucrării preoţilor Misionari de la Saint-Lazare, marile roade pe care aceştia le-au cules până acum întru ajutorarea Săracilor, şi cu speranţa pe care o avem că acestea vor continua şi vor creşte în viitor, dorim ca lor să le revină îngrijirea şi instruirea în cele sfinte pentru asistarea şi consolarea Săracilor din Spitalul general şi din locurile care depind de el, şi tot ei să aibă administrarea tainelor sub autoritatea şi jurisdicţia spirituală a domnului Arhiepiscop al Parisului.

LIII

Permitem şi dăm puteri Directorilor să facă şi să fabrice în interiorul Spitalului şi în locurile care depind de el orice fel de lucruri de manufactură, iar apoi să le vândă şi să le înscrie în beneficiul Săracilor înşişi.

Regulament pe care Regele îl vrea respectat pentru Spitalul general din Paris

XIX. Pentru a-i determina pe Săracii închişi să lucreze în manufacturi cu mai multă râvnă şi dăruire, cei care vor fi împlinit vârsta de 16 ani, de orice sex ar fi, vor avea o treime din profitul muncii lor, fără să li se facă vreo reţinere.

XXII. Directorii vor putea ordona orice pedepse sau cazne publice sau particular, în numitul Spital general şi în locurile care depind de el, împotriva săracilor în caz de încălcare a ordinului care le va fi fost dat sau a lucrurilor care le vor fi fost încredinţate, şi chiar, în caz de nesupunere, obrăznicie ori alte scandaluri, să-i alunge cu interdicţia de a cerşi…

Declaraţia Regelui pentru înfiinţarea unui Spital general în toate oraşele şi marile târguri ale regatului după ordonanţele Regilor Carol al IX-lea şi Henric al II-lea

…Din marea dorinţă pe care am avut-o întotdeauna de a răspunde la necesităţile cerşetorilor, ca fiind cei mai abandonaţi, de a le dobândit mântuirea prin învăţături creştine şi de a aboli cerşetoria şi trândăvia, crescându-i pe copiii lor pentru meseriile de care vor fi capabili, am înfiinţat Spitalul general în bunul nostru oraş Paris…

Totuşi, surplusul de cerşetori sosiţi din diverse provincii ale Regatului nostru a ajuns atât de mare încât, deşi numiţii Directori nu au nici jumătate din venitul care le e necesar pentru subzistenţa obişnuită a 4 până la 5.000 de săraci, ei trebuie să mai asigure, în 6 locuri din oraş, hrana altor 3.000 de săraci căsătoriţi. Pe lângă aceştia vedem încă un foarte mare număr de cerşetori în numitul oraş…

Ordonăm, vrem şi poftim ca în toate oraşele şi marile târguri ale Regatului nostru unde nu a fost încă înfiinţat un Spital general să se treacă fără întârziere la înfiinţarea unui Spital şi la Regulamentele acestuia, pentru a-i găzdui, a-i închide şi a-i hrăni aici pe săracii cerşetori. Toţi aceşti cerşetori vor fi instruiţi în mila şi religia creştină şi în meseriile de care se vor dovedi

capabili…

Dată la Saint-Germain-en-Laye, în luna iunie 1662.

Regulamentul general cu ceea ce trebuie să se petreacă zilnic în Casa Saint-Louis de la Salpêtrière

1. Se va suna clopotul de deşteptare la ora 5, funcţionarii, funcţionarele, servitorii şi toţi săracii se vor trezi, cu excepţia infirmilor şi a copiilor sub 5 ani.

2. La 5 şi un sfert se va face rugăciunea în dormitoare, funcţionarele îşi vor face rondul ca să-i liniştească pe săraci şi ca să asigure ordinea necesară.

3. La ora 5 şi jumătate săracii îşi vor face paturile, se vor pieptăna şi până la ora 6 se vor îngriji de tot ce ţine de curăţenie…

4. La ora 6 fiecare funcţionară le va regăsi în dormitor pe acelea care au grijă de tineret, vor face catehismul şi şcoala, în fiecare zi, în mod alternativ, până la ora 7… celelalte funcţionare îi vor organiza pe săracii de care au grijă şi împreună cu guvernantele îi vor conduce la biserică pentru a asculta slujba.

6. La ora 7, copiii şi infirmii care pot merge la slujbă se vor duce să o asculte…

8. La ora 8, funcţionara căreia îi sunt încredinţate treburile casei va suna clopotul ce avertizează că fiecare trebuie să-şi ia locul pentru a începe munca… Funcţionarele îşi vor face apoi rondul conform îndatoririlor lor, vor avea grijă ca toţi săracii să fie ocupaţi şi nu vor admite ca vreunul să stea degeaba.

13. La ora 9 se va cânta în toate dormitoarele imnul *Veni Creator*, la care se vor adăuga, în dormitoarele copiilor, poruncile Domnului şi ale Bisericii şi actele de credinţă, urmând tipicul obişnuit,

şi se va păstra apoi tăcerea în toată casa. Funcţionara sau guvernanta va citi în fiecare dormitor, fără întreruperea lucrului, fragmente din *Imitatio Christi* sau alte cărţi sfinte timp de un sfert de oră.

14. La ora 10 tăcerea se va încheia prin cântarea imnului *Ave Maris Stella* şi a litaniilor Sfântului Nume al lui Iisus; joia se vor cânta imnul *Pange lingua* şi litaniile Sfântului Sacrament.

[15 – 16 – 17 – 18 – Masa de prânz]

19. La ora 1 şi jumătate: reîncepe lucrul: dacă găsesc săraci rebeli, funcţionarele îi vor închide trei sau patru ore cu permisiunea superioarei, pentru a-i ţine pe ceilalţi la respect prin acest exemplu.

20. La ora 2, se va păstra tăcerea în toate dormitoarele şi în toate atelierele, ca şi dimineaţa, fără întreruperea lucrului.

21. La ora 3 se va face în dormitorul femeilor lectură sau marele catehism, care trebuie să dureze cinci sferturi de oră.

22. La 4 şi un sfert se vor spune rugăciunea şi litaniile Sfintei Fecioare; săracii vor avea apoi libertatea să-şi vorbească fără să iasă din dormitoare şi fără să întrerupă lucrul până la ora 6.

26. La 5 şi jumătate va fi cina pentru femei (la 6 pentru cele care lucrează în ateliere).

27. La ora 6 se va face rugăciunea de seară în fiecare dormitor… După terminarea rugăciunii, săracii vor putea să coboare în curte sau să meargă la Biserică şi li se va permite infirmilor să se culce.

29. La ora 8… funcţionarele îşi vor face rondul ca să vadă dacă toţi săracii sunt în paturi.

32. Duminicile şi de sărbători, funcţionarii, funcţionarele, meşterii, guvernantele şi săracii, după

ce vor fi ascultat prima slujbă care se va ţine ca şi în celelalte zile la ora 6 şi un sfert, vor rămâne la Biserică până la sfârşitul predicii.

33. Trei funcţionare vor avea grijă să-i aşeze pe săraci în ordine şi să-i ţină într-o cât mai mare decenţă.

36. Săracii, muncitorii, slujitorii se vor spovedi cel puţin o dată pe lună şi cu prilejul marilor sărbători.

38. La ora 9 şi jumătate toţi săracii se vor întoarce la Biserică pentru a asculta marea slujbă.

39. La ora 11, cină, plimbare la vorbitor.

41. La ora 1, săracii vor merge la Biserică şi vor asculta vecernia, predica, completoriul şi binecuvântarea euharistică; totul trebuie să se termine la ora 4.

[42 – 44. Conversaţii la vorbitor sau plimbări; apoi cină şi recreaţii.]

Extras certificat conform cu originalul.

8 august 1721.

Arsenal, ms. 2566, f. 54 – 70

Cele patru clase de maladii ale spiritului după Doublet

1. *Frenezia*; „Frenezia este un delir furios şi continuu, însoţit de febră; câteodată ea este un simptom alarmant care se dezvoltă în maladiile acute, alteori e produsă de o afecţiune primitivă a creierului şi formează prin ea însăşi o maladie esenţială. Dar de orice specie ar fi, ea e adesea sursa din care decurg celelalte maladii ce afectează capul, de pildă mania şi imbecilitatea, care se numără frecvent printre urmările sale” (pp. 552 – 553).

2. *Mania*: „Mania este un delir constant, fără

febră; căci dacă li se întâmplă maniacilor să aibă febră, aceasta nu depinde de afecţiunea creierului, ci de o cu totul altă împrejurare pe care o creează hazardul. Maniacii au drept simptome o forţă surprinzătoare a corpului, posibilitatea de a suporta foamea, veghea şi frigul mult mai mult timp decât ceilalţi oameni sănătoşi sau bolnavi; privirea lor e ameninţătoare, figura sumbră, uscată şi famelică; ulcerele la picioare sunt frecvente, exerciţiile sunt foarte adesea suprimate; dorm puţin, dar profund; veghea le e agitată, turbulentă, plină de viziuni, de acţiuni dereglate şi adesea foarte periculoase pentru cei care îi înconjoară. Unii au perioade destul de liniştite; alţii au accese continue sau foarte frecvente.

Creierul maniacului e uscat, dur şi friabil; uneori partea corticală e galbenă; alteori se observă pe ea abcese; în sfârşit, vasele sanguine sunt umflate de un sânge negru, varicos, persistent în unele locuri şi dizolvat în altele" (pp. 558 – 559).

3. *Melancolia*: „Melancolia este un delir continuu care diferă de manie prin două lucruri; primul e că delirul melancolic este limitat la un singur obiect, numit *punct melancolic*; al doilea e că delirul este vesel sau serios, dar totdeauna liniştit; astfel încât melancolia nu diferă de manie decât mai mult sau mai puţin, şi dacă acest lucru e adevărat, mulţi melancolici devin maniaci şi mulţi maniaci pe jumătate vindecaţi sau în intervalele dintre accese sunt melancolici" (p. 575).

4. *Imbecilitatea*: „Imbecilitatea, care în aparenţă e gradul cel mai puţin înfricoşător şi cel mai puţin periculos al nebuniei, este totuşi, dacă ne gândim bine, cea mai supărătoare stare de spirit, pentru că e

cel mai greu de vindecat. Imbecilii nu sunt nici agitaţi, nici furioşi; rareori sumbri, arată un chip stupid de vesel şi sunt aproape la fel şi când se bucură, şi când suferă. Imbecilitatea este urmarea freneziei, maniei, melancoliei prelungite prea multă vreme. La bătrâni e produsă de uscăciunea creierului; moliciunea sau infiltrarea acestui mădular o face să apară la copii; loviturile, căderile, abuzul de băuturi spirtoase, masturbarea, un virus transmis sunt cauzele ei frecvente, şi e o urmare destul de obişnuită a apoplexiei" (p. 580).

„Instruction sur la maniere de gouverner les insensés et de travailler à leur guérison dans les asiles qui leur sont destinés".

(În *Journal de médecine*, 1785, pp. 529 – 583).

Plan ideal al unei închisori pentru smintiţi

„1. Trebuie ca în acel loc să domnească un aer curat şi ca apa să fie curată; aceste precauţiuni sunt cu atât mai esenţiale cu cât cea mai mare parte a smintiţilor consumă foarte puţine alimente solide şi nu se hrănesc, ca să spunem aşa, decât cu aer şi cu apă.

2. Trebuie practicate plimbările, care le aduc liniştea şi libertatea de a respira un aer curat..." (p. 542).

„3. Departamentul va fi împărţit în mai multe corpuri de locuinţe, având fiecare curtea sa.

Fiecare corp de locuinţe va forma un careu al cărui centru va fi curtea, şi cele patru laturi vor fi construcţiile ridicate pe un singur etaj. O galerie acoperită se va întinde de-a lungul celor patru laturi interioare ale clădirii; iar această galerie şi locuinţele vor fi la acelaşi nivel, dar ridicate cu trei picioare deasupra curţii.

În cele patru colţuri ale careului vor fi instalate camere sau dormitoare pentru a-i aduna pe smintiţi în timpul zilei; iar restul clădirilor va fi împărţit în carcere de 8 picioare pătrate care vor fi luminate printr-un felinar cu grilaj, plasat în boltă.

Fiecare carceră va avea patul ei, compus dintr-o cuşetă solidă, fixată în perete, dintr-o saltea umplută cu paie de ovăz, un căpătâi de acelaşi fel şi o cuvertură; se vor ataşa de pat câteva inele de fier, în caz de nevoie.

Lângă uşă va exista o bancă fixă de piatră, iar o alta mai mică va fi pusă chiar în carceră.

În mijlocul curţii va fi o clădire în care vor fi aşezate mai multe băi de piatră în care va curge apă rece şi caldă" (pp. 542 – 544).

„Va exista un sector sau un corp de locuinţe pentru imbecili, un altul pentru nebunii violenţi, un al treilea tot pentru nebunii violenţi, un al patrulea pentru cei care au intervale lucide de o anumită durată şi care par să se afle pe drumul vindecării" (p. 544).

„Instruction sur la maniere de gouverner les insensés et de travailler à leur guérison dans les asiles qui leur sont destinés".

(În *Journal de médecine*, august *1785*, pp. 529 – 583).

Medicaţiile recomandate în diversele maladii ale spiritului

1. *Frenezia*: „Această cumplită maladie e cel mai uşor de vindecat dintre toate afecţiunile creierului…

Trebuie început prin mari sângerări, pornind de la sângerarea la picior, care trebuie repetată de două sau trei ori; apoi se va trece la cea a arterei temporale

şi a celei jugulare, făcându-le din ce în ce mai mari şi mai copioase” (p. 555).

„Băuturile vor fi abundente, reci, diluante şi antiflogistice. În intervalul dintre sângerări se vor face, dacă este posibil, două spălături, una purgativă, cealaltă emolientă.

Din momentul apariţiei maladiei, bolnavul va fi ras în cap sau i se va scurta părul; se va aplica apoi un bandaj, numit boneta lui Hipocrate, şi se va avea grijă să-l ţină mereu muiat, umezindu-l cu bureţi cufundaţi într-un amestec de apă cu oţet rece” (p. 556).

2. *Mania*: „Deşi sângerările trebuie făcute cu îndrăzneală în cazul maniei, trebuie totuşi impuse mai multe restricţii decât în frenezie, care e o maladie foarte acută şi de început; aceste restricţii vor fi cu atât mai necesare cu cât maladia va fi mai veche” (p. 560).

„Administrarea purtativelor este încă şi mai esenţială decât sângerarea; căci există manii care se pot vindeca fără a lăsa sânge, în timp ce sunt foarte puţine acelea care să nu aibă nevoie de purgaţii, chiar repetate, pentru a birui rarefierea sângelui, pentru a atenua şi a elimina umorile grele şi dense” (p. 561).

„Băile şi duşurile vor fi multă vreme urmate, pentru maniaci, iar mijlocul de a le face eficace este de a le alterna cu purgativele, adică de a face o zi purgaţie şi o zi baie” (p. 564).

„Cauterele, mesele pentru drenaj, ulcerele artificiale vor fi utile în toate cazurile, înlocuind evacuările care se fac cu greutate” (p. 565).

3. *Melancolia*: „Când accesele sunt violente, când subiectul e pletoric sau se află într-o împrejurare care ar putea antrena un reflux sanguin… trebuie sângerat

cu îndrăzneală… Dar după sângerare trebuie avut grijă să se treacă imediat la purgative, oricare ar fi… Înainte de purgaţie trebuie diluată, dizolvată, topită această umoare vâscoasă care e principiul maladiei; mai departe, drumul e cunoscut. Ceaiuri uşoare apetitive, zer, câteva înghiţituri de spumă de piatră-vânătă, băi călduţe, un regim umectant; se va trece apoi la diluante mai active cum sunt sucurile de ierburi, bolurile săpunoase, pilulele compuse cu cauciuc, spuma de piatră-vânătă şi mercurul uşor; în sfârşit, când umoarea va fi redevenit mobilă, se va putea face purgaţia" (pp. 577 – 579).

4. *Imbecilitatea*: „Atunci când această stare este urmarea sau ultima perioadă a altei maladii, există puţine speranţe… Primul lucru care trebuie făcut e de a-i pune pe picioare pe bolnavi prin hrană bună; apoi vor urma cure de ape termale artificiale; li se vor face purgaţii cu rădăcină de împărătească şi cu jalapa infuzată în rachiu; se va vedea şi ce efect pot avea băile reci şi duşurile" (pp. 580 – 581).

„Imbecilitatea produsă de masturbare nu va putea fi atacată decât cu analeptice, tonice, ape termale, frecţii uscate" (p. 581).

„Dacă se bănuieşte că un virus transmis este cauza imbecilităţii, nu e nimic mai bun decât inocularea râiei, iar acest mijloc ar putea fi încercat pe toţi imbecilii, când nu s-a ajuns la niciun rezultat cu mijlocul considerat până atunci drept cel mai eficace" (p. 582).

„Instruction sur la maniere de gouverner les insensés et de travailler à leur guérison dans les asiles qui leur sont destinés".

(În *Journal de médecine*, 1785, pp. 529 – 583).

Starea „pensiunilor-închisoare" din Paris, în ajunul Revoluţiei

Pensiunea Domnului Massé, la Montrouge.

7 bărbaţi alienaţi 9 reduşi mintal

2 femei reduse mintal

2 femei cu accese de nebunie

În total: 20. Niciun nebun furios în această casă.

Pensiunea Domnului Bardot, rue Neuve Sainte-Geneviève.

4 femei nebune

5 bărbaţi nebuni

În total: 9. Niciun nebun furios în această pensiune.

Pensiunea coanei Roland, route de Villejuif.

8 femei reduse mintal 4 bărbaţi redusi mintal

În total: 12. Niciun nebun furios în această casă.

Pensiunea Domnişoarei Largnel, Cul-de-sac des Vignes.

29 de femei nebune 7 femei reduse mintal

În total: 36. Nicio nebună furioasă în această pensiune.

Pensiunea Domnului de Guerrois, rue Vieille Notredame.

17 femei demente

Nicio nebună furioasă în această pensiune.

Pensiunea Domnului Teinon, rue Coppeau.

1 femeie redusă mintal

3 bărbaţi reduşi mintal

2 bărbaţi nebuni

În total: 6. Niciun nebun furios în această pensiune.

Casa Doamnei Marie de Sainte-Colombe, place du Trône, rue de Picpus.

28 de pensionari bărbaţi, atât demenţi, cât şi imbecili, nicio femeie, niciun furios.

Casa Domnului Esquiros, rue du Chemin-Vert.

12 bărbaţi demenţi

9 femei demente

2 epileptici, din care unul cade uneori în demenţă din cauza infirmităţii sale.

Casa văduvei Bouquillon, la petit Charonne.

10 bărbaţi demenţi 20 de femei demente

3 femei furioase

Casa Domnului Belhomme, rue de Charonne.

15 bărbaţi demenţi

16 femei demente 2 bărbaţi furioşi

Casa Domnului Picquenot, la petit Bercy.

5 bărbaţi demenţi 1 femeie furioasă 1 furios

Casa coanei Marcel, la petit Bercy.

2 bărbaţi demenţi 2 femei demente

1 epileptic Niciun furios.

Casa Domnului Bertaux, la petit Bercy.

2 bărbaţi demenţi 1 femeie dementă

3 furioşi

Casa călugărilor Picpus, *la* Picpus.

3 bărbaţi demenţi

Casa Domnului Cornilliaux, la Charonne.

1 bărbat dement 1 femeie dementă

Casa Domnului Lasmezas, rue de Charonne.

Nu există decât pensionari, şi niciunul dement.

Casa Saint-Lazare, faubourg Saint-Dénis.

17 nebune

Pensiunea Domnişoarei Douay, rue de Bellefond. 15 nebune 5 furioase

Pensiunea Domnului Huguet, rue des Martyrs. 6 nebuni 3 nebune

În Tenon, *Papiers sur la Hôpitaux*, II, f. *70 – 72* şi *91*. Aceste cifre au fost transcrise de Tenon după rapoartele comisarilor Gallet, pentru faubourgs Saint-Jacques, Saint-Marcel şi d'Enfer, Joron pentru faubourg Saint-Antoine şi Huget pentru cartierul Montmartre.

Ajutor şi pedeapsă

Unul dintre primele texte – şi dintre cele mai caracteristice – consacrate reformei spitalelor a fost scris de Baudeau în 1765. Găsim aici, în stare pură, disocierea între asistenţa pentru bolnavi, care trebuie să se facă la domiciliu, ţinând astfel de caritatea privată, şi închiderea cu titlu de pedeapsă, pentru care Baudeau propune un echilibru riguros, aproape matematic, între moarte şi muncă.

„Nu mai stăm în cumpănă ca să proscriem în întregime infirmeriile publice. Veniturile şi înseşi edificiile lor vor fi atribuite bursei comune a pomenii universale în fiecare dioceză, sub direcţia Biroului general al Caritătii, iar săracii bolnavi nu vor mai fi constrânşi să caute aici ajutoare umilitoare, dureroase şi adesea funeste; binefacerea patriotică le va duce aceste ajutoare chiar în casele lor, în braţele celor ce le sunt apropiaţi, urmând sistemul birourilor milei, preferabil din nenumărate motive celui al spitalelor".

Pentru casele de corecţie „olandezii au inventat o metodă excelentă: să-i pună la pompe pe cei pe care vor să-i înveţe cu munca; să-i facă să tânjească după cultivarea pământului şi să-i pregătească pentru asta printr-o muncă mult mai dură, dar pe care nevoia îi face s-o practice.

Este închis singur personajul care trebuie obişnuit cu munca într-o cocioabă pe care nişte canale

o inundă astfel încât să-l înece dacă el nu învârte fără încetare manivela pompei. În primele zile, i se dau atâta apă şi atâtea ore de exerciţiu câte pot acoperi forţele sale; dar se creşte gradat în fiecare zi.

Iată prima muncă pe care o aplicăm vinovaţilor închişi în casa noastră de corecţie. E limpede că se plictisesc învârtind astfel încontinuu şi fiind doar ei ocupaţi atât de serios; ştiind că ar putea săpa pământul în compania altora, îşi vor dori să li se permită să lucreze ca şi ceilalţi. Este o favoare ce le va fi acordată mai devreme sau mai târziu, în funcţie de greşelile lor şi de stările lor actuale”.

Baudeau, *Idées d’un citoyen sur les besoins, les droits et les devoirs des vrais pauvres* (Amsterdam şi Paris, 1765), vol. I, pp. 64 – 65, şi vol. II, pp. 129 – 130.

Internarea printre nebuni privită ca pedeapsă

În cursul discuţiei despre proiectul de reformă a legislaţiei criminale, Le Peletier de Saint-Fargeau propune ca orice om care s-a bătut în duel să fie expus privirii poporului timp de două ore, îmbrăcat cu o armură completă, şi să fie închis într-o casă de nebuni timp de doi ani.

„Obiceiul duelului era abuzul spiritului cavaleresc, după cum cavalerii rătăcitori erau ridicolul lui. A folosi acest ridicol pentru a face din el pedeapsa abuzului este un mijloc mai represiv decât pedepsele capitale pronunţate în zadar împotriva crimei, care nici măcar o dată n-au împiedicat comiterea ei şi care au fost atât de rar aplicate”.

Propunerea lui Le Peletier a fost respinsă.

(„Rapport sur le projet du code pénal présenté à l’Assemblée nationale au nom des Comités de

Constitution et de Légistation criminelle", p. 105.)

Bibliografie

Studii generale

BERNIER J.), *Histoire chronologique de la médecine*, Paris, 1717.

BRETT (G.S.), *A History of Psychology*, Londra, 1912.

FLEMMING (C.), *Geschichte der Psychiatrie*, Leipzig, 1859.

KIRCHHOFF (T.), *Geschichte der Psychiatrie*, Leipzig, 1912.

LECLERC (D.), *Histoire de la médecine*, Amsterdam, 1723.

NEUBURGER şi PAGEL, *Handbuch der Geschichte der Medizin*, Jena, 1902.

PARTEA ÎNTÂI

ABELLY (L.), *Vie du vénérable Vincent de Paul*, Paris, 1664.

ADNÈS (A.), *Shakespeare et la folie*, Paris, 1935.

ALBOIZE şi MAQUET, *Histoire des prisons de Paris*, 8 vol., Paris, 1846. ARGENSON (R-L. D'), *Journal et Mémoires*, 9 vol., Paris, 1867. ARGENSON (R. D'), *Notes de René d'Argenson*, Paris, 1891. BERGHÄUSER, *Die Darstellung des Wahnsinns im englischen Drama bis zum*

Ende des 18 *ten Jahrhunderts*, Frankfurt, 1863.

BÉZARD (L.) şi CHAPON J.), *Histoire de la prison de Saint-Lazare du Moyen*

âge a nos jours, Paris, 1925.

BLÉGNY (N. DE), *La Doctrine des rapports*, Paris, 1684.

BOISLISLE (A. DE), *Lettres de Monsieur de Maréville, lieutenant général de po lice au ministre*

Maurepas, Paris, 1896.

BONNAFOUS-SÉRIEUX (H.), *La Charité de Senlis*, Paris, 1936.

BOUCHER (L.), *La Salpêtrière*, Paris, 1883.

BRIÈLE (L.), *Collection de documents pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris*, 4 vol., Paris, 1881 – 1887.

BRU (P.), *Histoire de Bicêtre*, Paris, 1882.

BRUN DE LA ROCHETTE, *Les Procès civils et criminels*, Rouen, 1663. BRUNET (E.), *La Charité paroissiale* a *Paris sous l'Ancien Régime et sous la Ré volution*, Paris, 1897.

BURDETT (H.C.), *Hospitals and Asylums of the World*, Londra, 1891. BURNS (J.), *History of the Poor Law*, Londra, 1764.

CAMUS (J-P.), *De la mendicité légitime des pauvres*, Douai, 1634. CHASSAIGNE (M.), *La Lieutenance de police a Paris*, Paris, 1906.

CHATELAIN (P.), *Le Régime des aliénés et des anormaux au XVIIE et au XVIIIe siècle*, Paris, 1921.

CHEVALIER G-U.), *Notice historique sur la maladrerie de Voley-près-Romans*.

Romans, 1870.

COLLET, *Vie de saint Vincent de Paul*, 3 vol., Paris, 1818.

COSTE (P.), „Les Détenus de Saint-Lazare aux XVIIE et XVIIIe siècles" (*Revue des Études historiques*, 1926).

DELAMARE, *Traité de la police*, 4 vol., Paris, 1738.

DELANNOY (A.), *Note historique sur les hôpitaux de Tournay*, 1880. DELAUNAY (P.), *Le Monde médical parisien au XVIIIe siècle*, Paris, 1906.

DEVAUX (J.), *L'Art de faire des rapports en chirurgie*, Paris, 1703.

EDEN (F.), *State of the Poor*, 2 vol., Londra, 1797.

ESCHENBURG, *Geschichte unserer Irrenanstalten*, Lübeck, 1844.

ESQUIROL G.), *Des établissements consacrés aux aliénés en France*, 1818.

— „Mémoire historique et statistique sur la Maison Royale de Charenton" (1824), în *Des maladies mentales*, vol. II, Paris, 1838.

FAY (H-M.), *Upreux et cagots du Sud-Ouest*, Paris, 1910.

FERRIÈRE (Cl. – J. DE), *Dictionnaire de droit et de pratique*, Paris, 1769. FOSSEYEUX (M.), *L'Hôtel-Dieu a Paris au XVIIE et au XVIIIe siècle*, Paris, 1912. FREGUIER (H-A.), *Histoire de l'administration de la police a Paris depuis Phi lippe-Auguste jusqu'aux États généraux de* 1789, 2 vol., Paris, 1850. FUNCK-BRETANO (F.), *Les Lettres de cachet*, Paris, 1903.

GAZONI (T.), *L'Ospital des fols incurables*, trad. fr., Paris, 1620.

GENDRY (R.), *Les Moyens de bien rapporter en justice*, Angers, 1650. GERNET (H.B.), *Mitteilungen aus alterer Medizin-Geschichte Hamburgs*, Ham burg, 1882.

GOLHAHN (R.), *Spital und Arzt von Einst bis Jetzt*.

GUEVARRA (Dom), *De la Mendicita provenuta*, Aix, 1693.

HENRY (M.), *La Salpêtrière sous l'Ancien Régime*, Paris, 1922.

HILDENFINGER (P-A.), *La Léproserie de Reims*

du XIIE au XVIIe siècle, Reims.
1906.
Histoire de l'Hôpital général, broşură anonimă, Paris, 1676.
Hôpital général (*L*), broşură anonimă, Paris, 1682.
HOWARD G.), *Etat des prisons, hôpitaux et maisons de force*, trad. fr., 2 vol.
Paris, 1788.
Institutions et règlements de Charité aux XVIe et XVIIe siècles, retipărite de Biencourt, Paris, 1903.
JACOBÉ (P.), *Un internement sous le Grand Roi*: *H. Loménie de Brienne*, Paris.
1929.
JOLY (A.), *L'Internement des fous sous l'Ancien Régime dans la généralité de Basse-Normandie*, Caen, 1868.
KRIEGK (G.), *Heilanstalten und Geistkranke ins mittelalterliche Frankfurt am*
Main, Frankfurt, 1863.
LALLEMAND (L.), *Histoire de la Charité*, 5 vol., Paris, 1902 – 1912. LANGLOIS (C.V.), *La Connaissance de la nature et du monde au Moyen âge*.
Paris, 1911.
LAUTARD (J-B.), *La Maison de fous de Marseille*, Marsilia, 1840. LEGIER-DESGRANGES (H.), *Hospitaliers d'autrefois; Hôpital général*, Paris.
1952.
LEGRAND (L.), „Les Maisons-Dieu et léproseries du diocèse de Paris au milieu du XIVe siècle", *Mémoires de la société d'histoire de Paris*, vol. XXIV, 1897 şi XXV, 1898.
LEONARD (E.M.), *The early Story of English*

Poor Relief, Cambridge, 1900. LOCARD (E.), *La Médecine judiciaire en France au XVIF siècle*.

LOUIS, „Questions de jurisprudence du suicide”, *Journal de médecine*, vol. XIX, p. 442.

LOYAC (J. DE), *Le Triomphe de la Charité ou la vie du bienheureux Jean de Dieu*, Paris, 1661.

MUYART DE VOUGLANS, *Les Lois criminelles de France dans leur ordre naturii*, 2 vol., Paris, 1781.

NICHOLLS (G.), *History of the english Poor Law*, 2 vol., Londra, 1898. O’DONOGHUE (E.G.), *The Story of Bethleem Hospital*, New York, 1915. PARTURIER (L.), *L’Assistance a Paris sous l’Ancien Régime et sous la Révolution*, Paris, 1897.

PAULTRE (Chr.), *De la répression de la mendicité et du vagabondage en France sous l’Ancien Régime*, Paris, 1906.

PETIT, „Consultation médico-légale sur un homme qui s’était pendu”, *Journal de médecine*, vol. XXVII, p. 515.

PEUCHET, *Collections de lois, ordonnances et règlements de police depuis le XIIIE jusqu’au XVIIIe siècle*, seria a 2-a, Paris, 1818 – 1819.

PINTARD (R.), *Le Libertinage érudit*, Paris, 1943.

PIGNOT (L.), *Les Origines de l’hôpital du Midi*, Paris, 1885.

PORTES (J.), *Dictionnaire des caz de conscience*, Paris, 1741.

RAVAISSON (Fr.), *Les Archives de la Bastille*, 19 vol., Paris, 1866 – 1904. *Règlement de l’hôpital des insensés de la ville d’Aix*, Aix, 1695.

Règlements et statuts de l’Hôpital général d’Orléans, Orléans, 1692.

ROCHER (J.), *Notice historique sur la maladrerie*

de Saint-Hilaire-Saint-Mesmin.
Orléans, 1866.
SAINTE-BEUVE (J.), *Résolution de quelques caz de conscience* (Paris, 1680). SÉRIEUX (P.), *L'Internement par ordre de justice des aliénés et des corectionnaires*, Paris, 1932.
SÉRIEUX şi LIBERT (L.), *Le Régime des aliénés en France au XVIIe siècle*, Paris, 1914.
SÉRIEUX şi TRÉNEL (M.), *L'Internement des aliénés par voie judiciaire*, Recueil Sirey, 1931.
TUKE (DH.), *Chapters on the History of the Insane*, Londra, 1882.
Statuts et règlements de l'Hôpital général de la Charité de Lyon, Lyon, 1742. VERDIER (F.), *La Jurisprudence de la médecine en France*, 2 vol., Paris, 1723. VIÉ J.), *Les Aliénés et corectionnaires a Saint-Lazare aux XVIIE et XVIIF siè des*, Paris, 1830.
VIVES (J-L.), *L'Aumônerie*, trad. fr., Lyon, 1583.
VINCENT DE PAUL, *Correspondance et Sermons*, ed. Coste, 12 vol., Paris, 1920 – 1924.
PARTEA A DOUA
ANDRY (C-L.), *Recherches sur la mélancolie*, Paris, 1785.
— *Apologie pour Monsieur Duncan*. (An.)
ARNOLD (Th.), *Observations on the nature, Kinds, Causes and Preventions of Insanity, Lunacy and Madness*, 2 vol., Leicester, 1782 – 1786.
— *Observations on the Management of the Insane*, Londra, 1792.
BAGLIVI (G.), *Tractatus de fibra motrice*, Perugia, 1700.
BAYLE (F.) şi GRANGEON (H.), *Relation de l'état de quelques personnes prétendues possédées*,

Toulouse, 1682.

BEAUCHENE (E-P. Ch.), *De l'influence des affections de l'âme sur les maladies des femmes*, Paris, 1781.

BIENVILLE (J-D-T.), *De la Nymphomanie*, Amsterdam, 1771.

BOERHAAVE (H.), *Aphorismes*, trad. fr., Paris, 1745.

BLACKMORE (A.), *A Treatise of the Spleen and Vapours*, Londra, 1726. BOISSIER DE SAUVAGES (F.), *Nosologie méthodique*, trad. fr., 10 vol., Lyon.

1772.

BOISSIEU (B-C.), *Mémoire sur les méthodes refraâchissante et échauffante*, Dijon, 1772.

BONET (Th.), *Sepulchretum anatomicum*, 3 vol., Paris, 1700.

BRISSEAU (P.), *Traité des mouvements sympathiques*, Paris, 1692. CHAMBON DE MONTAUX, *Des maladies des femmes*, 2 vol., Paris, 1784.

— *Des maladies des filles*, 2 vol., Paris, 1785.

CHESNEAU (N.), *Observationum medicarum Ubri quinque*, Paris, 1672. CHEYNE (G.), *The english Malady, or a Treatise on Nervous Diseases of AH Kinds*.

Londra, 1733.

— *Méthode naturelle de guérir les maladies du corps et les dérèglements de l'esprit*, trad. fr., 2 vol., Paris, 1749.

CLERC (N-G.), *Histoire naturelle de l'homme dans l'état de maladie*, 2 vol., Paris, 1767.

COX (J-M.), *Practical Observations on Insanity*, Londra, 1804.

CRUGERI, *Casus medicus de morbo litteratorum*, Zittavice, 1703.

CULLEN (W.), *Institutions de médecine pratique*, trad. fr., Paris, 2 vol., 1785. DAQUIN (J.), *Philosophie de la folie*, Paris, 1792.

DIEMERBROEK (I.), *Opera omnia anatomică et medica*, Utrecht, 1685.

DIONIS (P.), *Dissertation sur la mort subite*, Paris, 1710.

DUFOUR (J-F.), *Essai sur les opérations de l'entendement et sur les maladies qui le dérangent*, Amsterdam şi Paris, 1770.

DUMOULIN (J.), *Nouveau Traité du rhumatisme et des vapeurs*, Paris, 1710. ETTMÜLLER (M.), *Opera medica*, Frankfurt, 1696 *Examen de la prétendue possession des filles de la paroisse de Laudes*, 1735. FALLOWES (S.), *The Best Method for the Cure of Lunatics*, Londra, 1705. FAUCETT (H.), *Ueber Melancholie*, Leipzig, 1785.

FENNEL (J.), *Universa Medica*, Frankfurt, 1607.

FERRAND (J.), *De la maladie d'amour ou mélancolie érotique*, Paris, 1623. FLEMYNG (M.), *Nevropathia sive de morbis hypochondriacis et hystericis*, Am sterdam, 1741.

FORESTUS (R), *Observationes et curationes*, Rotterdam, 3 vol., 1653. FOUQUET (R), *Recueil de remèdes faciles et domestiques*, Paris, 1678. FRIEDREICH (N.), *Historiseh-kritische Darstellung der Theorien über das We sen u. den Sitz der psychischen Krankheiten*, 1836.

GAUBIUS (D.), *Institutiones pathologice medicinales*, Leyda, 1758.

HALLER (Alb. VON), *Éléments de physiologie*,

trad. fr., Paris, 1769. HASLAM (J.), *Observations on Insanity*, Londra, 1794.

HECQUET (P.), *Réflexion sur l'usage de l'opium, des calmants, des narcotiques*.

Paris, 1726.

HIGHMORE (N.), *Exercitationes duce, prior de passione hysterica, altera de affectione hypochondriaca*, Oxford, 1660.

— *De passione hysterica, responsio epistolaris ad Willisium*, Londra, 1670. HOFFMANN (F.), *Dissertationes medicce selections*, Halle, 1702.

— *De motuum convulsivorum vera sede et indole*, Halle, 1733.

— *De morbi hysterici vera indole*, Halle, 1733.

— *De affectu spasmodico-hypochondriaco-inveterato*, Halle, 1734. HUNAULD (P.), *Dissertation sur les vapeurs et les pertes du sang*, Paris, 1716. JAMES (R.), *Dictionnaire universel de médecine*, trad. fr., 6 vol., 1746 – 1748. JONSTON (D.), *Idée universelle de la médecine*, trad. fr., Paris, 1644. LACAZE (L.), *Idée de* l'homme *physique et moral*, Paris, 1755.

LĂNCISIUS (J-M.), *Opera omnia*, 2 vol., Geneva, 1748.

LANGE, *Traité des vapeurs*, Paris, 1689.

LAURENS (DU), *Opera omnia*, trad. fr., Rouen, 1660.

LE CAMUS (A.), *La Médecine de l'esprit*, 2 vol., Paris, 1769.

LEMERY (J.), *Dictionnaire universel des drogues*, Paris, 1769.

LIÉBAUT (J.), *Trois livres sur les maladies des femmes*, Paris, 1649. LIEUTAUD (J.), *Traité de*

médecine pratique, 2 vol., Paris, 1759.

LINNÉ (K.), *Genera morborum*, Uppsala, 1763. i

LORRY (A.C.), *De melancholia et morbis melancholicis*, 2 vol., Paris, 1765.

MEAD (R.), *A Treatise Concerning the Influence of the Sun and the Moon*, Londra, 1748.

MECKEL (J-F.), *Recherches anatomo-physiologiques sur les causes de la folie*, Mémoire académique, Berlin, vol. XX, 1764, p. 65.

MESNARDIÈRE (H-J. LA), *Traité de la Mélancolie*, La Flèche, 1635. MORGAGNI (J.B.), *De sedibus et causis morborum*, 2 vol., Veneţia, 1761. MOURRE (M.), *Observations sur les insensés*, Toulon, 1791.

MURILLO (T.A.), *Novissima hypochondriacæ melancholiæ curatio*, Lyon, 1672. PERFECT (W.), *Methods of Cure în Some Particular Cases of Insanity*, Londra.

1778.

La Philosophie des vapeurs, ou lettres raisonnées d'une joliefemme sur l'usage des symptômes vaporeux, Paris, 1774.

PINEL (P.), *Nosographie philosophique*, 2 vol., Paris, An VI.

PISO (C.), *Selectiorium observationum et consiliorum liber singularis*, Lugdunum, 1650.

PITCAIRN (A.), *The Whole Works*, Londra, 1777.

PLATER (F.), *Praxeos medicæ tres torni*, Basel, 1609.

PRESSAVIN (J-B.), *Nouveau Traité des vapeurs*, Lyon, 1770.

RAULIN (J.), *Traité des affections vaporeuses*, Paris, 1758.

RENOU (J. DE), *Œuvres pharmaceutiques*, trad. fr., Lyon, 1638.

REVILLON (C.), *Recherches sur la cause des affe*ctions *hypochondriaques*, Paris, 1779.

ROCHE (O. DE la), *Analyse des fonctions du système nerveux*, 2 vol., Geneva, 1770.

ROSTAING (A.), *Réflexions sur les affections vaporeuses*, Paris, 1778. POMME (P.), *Traité des affections vaporeuses des deux sexes*, Paris, 1760. SCHEIDENMANTEL (F.G.C.), *Die Leidenschaften als Heilmittel betrachtet*.

Mildburgh, 1787

SCHENKIUS A GRAFENBERG (J.), *Observationes mediocrum variorum Ubri VII*, Frankfurt, 1665.

SCHWARZ (A.), *Dissertation sur les dangers de l'Inanisme et les maladies qui en résultent*, Strasbourg, 1815.

SPENGLER (L.), *Briefe, welche einige Erfahrungen der elektrischen Wirkung în Krankheiten enthalten*, Copenhaga, 1754.

STAHL (G.E.), *Dissertatio de spasmis*, Halle, 1702.

— *Theoria medica vera*, 2 vol., Halle, 1708.

SWIETEN (G. VAN), *Comentaria Boerhaavi Aphorismos*, Paris, 1753. SYDENHAM (T.), *Médecine pratique*, trad. fr., Paris, 1784.

TISSOT (S-A.), *Avis aux gens de lettres sur leur santé*, Lausanne, 1767.

— *Observations sur la santé des gens du monde*, Lausanne, 1770.

— *Traité des nerfs et de leurs maladies*, Paris, 1778 – 1780.

VENEL, *Essai sur la santé et l'éducation*

médicinale des filles destinées au mariage, Yverdon, 1776.

VIEUSSENS (R.), *Traité nouveau des liqueurs du corps humain*, Toulouse, 1715. VINDET, *Dissertation sur les vapeurs*, Yverdon, 1726.

WHYTT (R.), *Traité des maladies nerveuses*, trad. fr., 2 vol., Paris, 1777. WEICKARD (M.A.), *Der philosophische Arzt*, 3 vol., Frankfurt, 1790. WILLIS (T.), *Opera omnia*, 2 vol., Lyon, 1681.

ZACCHIAS (P.), *Questiones medico-legales*, 2 vol., Avignon, 1660 – 1661. ZACUTUS LUSITANUS, *Opera omnia*, 2 vol., Lyon, 1657.

ZILBOORG (G.), *The Medical Man and the Witch during the Renaissance*, Baltimore, 1935.

PARTEA A TREIA

ALLETZ (P-A.), *Tableau de l'humanité et de la bienfaisance*, Paris, 1769. ARIÉS (Ph.), *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, 1960. BAUDEAU (N.), *Idées d'un citoyen sur les devoirs et les droits d'un vrai pauvre*, Paris, 1765.

BELLART (N-F.), *Œuvres*, 6 vol., Paris, 1827.

BIXLER (E.), „A Forerunner of Psychiatric Nursing: Pussin" (*Annals of Medical History*, 1936, p. 518).

BLOCH (C.), *L'Assistance et l'État à la veille de la Révolution*, Paris, 1908. BRISSOT DE WARVILLE (J-P.), *Théorie des lois criminelles*, 2 vol., Paris, 1781. CABANIS (P.J.G.), *Œuvres philosophiques*, 2 vol., Paris, 1956.

CLAVAREAU (N-M.), *Mémoires sur les hôpitaux civils de Paris*, Paris, 1805. COQUEAU (C-P.), *Essai sur l'établissement des hôpitaux dans les grandes vil les*, Paris, 1787.

DAIGNAN (G.), *Réflexions sur la Hollande, ou l'on considere principalement les hôpitaux*, Paris, 1778.

DESMONCEAUX (A.), *De la bienfaisance naţionale*, Paris, 1789.

„Détails sur l'établissement du Docteur Willis pour la guérison des aliénés".

Bibliothèque britannique, I, p. 759.

DOUBLET (F.), *Rapport sur l'état actual des prisons de Paris*, Paris, 1791. DOUBLET (F.) şi COLOMBIER (J.), „Instruction sur la manière de gouverner et de traiter les insensés", *Journal de médecine*, august 1785, p. 529. DULAURENT (J.), *Essai sur les établissements nécessaires et les moins dispen dieux pour rendre le service dans les hôpitaux vraiment utile à l'humanité*, Paris, 1787.

DUPONT DE NEMOURS (P-S.), *Idées sur les secours* a *donner aux pauvres malades dans une grande ville*, Philadelphia şi Paris, 1786.

DREYFUS (F.), *L'Assistance sous la Législative et la Convention*, Paris, 1905. ESSARTS (N. DES), *Dictionnaire universel de police*, 7 vol., Paris, 1785 – 1787. FRANCKE (A-H.), „Precis historique sur la vie des établissements de bienfaisance", *Recueil de mémoires sur les établissements d'humanité*, nr. 39, Paris, 1804.

GENNETÉ (L.), *Purification de l'air dans les hôpitaux*, Nancy, 1767.

GENIL-PERRIN (G.), „La psychiatrie dans l'œuvre de Cabanis", *Revue de psychiatrie*, octombrie 1910.

GRUNER U-C.), „Essai sur les vices et les améliorations des établissements de sûreté publique",

Recueil de Mémoires sur les établissements d'humanité, nr. 39, Paris, 1804.

HALES (S.), *A Description of Ventilators*, Londra, 1743.

IMBERT (J.), *Le Droit hospitalier de la Révolution et de l'Empire*, Paris, 1954. MAC AULIFFE (L.), *La Révolution et les hôpitaux*, Paris, 1901.

MARSILLAC U.), *Les Hôpitaux remplacés par des sociétés civiques*, Paris, 1792. MATTHEY (A.), *Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit*, Paris, 1816. MIRABEAU (H.), *Observations d'un voyageur anglais*, Paris, 1788. MIRABEAU (V.), *L'Ami des hommes*, 6 vol., Paris, 1759.

MOEHSEN Q.C.N.), *Geschichte des Wissenschaften* in der *Mark Brandeburg*, Berlin şi Leipzig, 1781.

MOHEAU, *Recherches sur la population de la France*, Paris, 1778.

MOREL (A.), *Traité des dégénérescences*, Paris, 1857.

MUSQUINET DE LA PAGNE, *Bicêtre réformé*, Paris, 1790.

MERCIER (J-S.), *Tableaux de Paris*, 12 vol., Amsterdam, 1782 – 88.

PINEL (P.), *Traité médico-philosophique*, Paris, An IX.

PINEL (S.), *Traité complet du régime sanitaire des aliénés*, Paris, 1836. *Plaidoyer pour l'héritage du pauvre* a *faire devant les représentants de la nation*.

Paris, 1790.

Precis de vues généra les enfaveur de ceux qui n'ont rien, Lons-le-Saunier, 1789. *Rapports du comité de mendicité*. *Proces-verbaux de l'Assemblée*

nationale, 1790, vol. XXI, XXII, XLIV.

RÉCALDE (DE), *Traité sur les abus qui subsistent dans les hôpitaux du royaume*, Paris, 1786.

RÉGNAULD (E.), *Du degré de compétence des médecins*, Paris, 1828.

RIVE (DE la), „Lettre sur un nouvel établissement pour la guérison des aliénés” (*Bibliothèque britannique*, vol. VIII, p. 308).

ROBIN (A.), *Du traitement des insensés dans l'hôpital de Bethléem, suivi d'observations sur les insensés de Bicêtre et de la Salpêtrière*, Amsterdam, 1787.

RUMFORD, „Principes fundamentaux pour le soulagement des pauvres” (*Bibliothèque britannique*, I, p. 499 şi II, p. 137).

RUSH (B.), *Medical Inquiries*, 4 vol., Philadelphia, 1809.

SÉMELAIGNE (R.), *Philippe Pinel et son œuvre*, Paris, 1927.

— *Aliénistes et philanthropes*, Paris, 1912.

SPURZHEIM (J-G.), *Observations sur la folie*, Paris, 1818.

Table alphabétique, chronologique et analytique des règlements relatifs à l'administration des hôpitaux, Paris, 1815.

TENON (J.), *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, Paris, 1788.

TUETEY (A.), *L'Assistance publique* a *Paris pendant la Révolution*, 4 vol., Paris, 1895 – 1897.

TUKE (S.), *Description of the Retreat*, York, 1813.

TURGOT (A.J.), *Œuvres* (ed. Schelle, 5 vol.), Paris, 1913 – 1919.

WAGNITZ (H.B.), *Historische Nachrichten und Bemerkungen Zuchthäuser in Deutschland*, 2 vol., Halle, 1791 – 1792.

WOOD, „Quelques détails sur la maison d'industrie de Shrewsbury" (*Bibliothèque britannique*, VIII, p. 273).

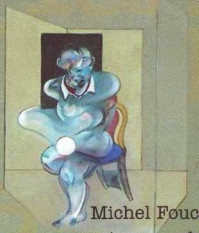
O bibliografie completă a textelor medicale consacrate maladiilor spiritului din secolul al XV-lea până în secolul al XVIII-lea se găseşte în LAEHR (H.), *Die Literatur der Psychiatrie von* 1459 *bis 179*9, 4 vol., Berlin, 1900.

Sub titlul *Gedenktage der Psychiatrie* (Berlin, 1893), acelaşi autor a publicat o cronologie în formă de calendar, pe care, în schimb, nu putem conta în întregime.

CUPRINS

Prefaţă 5
PRIMA PARTE
I. Stultifera navis 7
II. Marea închidere 48
III. Lumea corecţionară 81
IV. Experienţe ale nebuniei 110
V Smintiţii 133
PARTEA A DOUA
Introducere 159
I. Nebunul în grădina speciilor 170
II. Transcendenţa delirului 199
III. Figuri ale nebuniei 238
IV. Medici şi bolnavi 279
PARTEA A TREIA
Introducere 319
I. Marea frică 328
II. Noua împărţire 353

III. Despre buna întrebuinţare a libertăţii 388
IV. Naşterea azilului 426
V. Cercul antropologic 468
Anexă 493
Bibliografie 507
Redactor MONA ANTOHI Tehnoredactor DANIELA HUZUM
Corector
NADEJDA STĂNCULESCU Apărut 2005 BUCUREŞTI-ROMÂNIA
Lucrare executată la ACCENT PRINT, SUCEAVA



Michel Foucault a lăsat o operă vastă și provocatoare, ordonată de câteva teme esențiale pentru societatea modernă: nebunia, delincvența și instituțiile corespunzătoare, sexualitatea, „arheologia" cunoașterii, raportul acesteia din urmă cu puterea. Influența lui intelectuală a fost comparată cu aceea a unui Kant sau Nietzsche: după fiecare dintre ei, subiectele de care s-au apropiat nu mai pot fi atinse în chip inocent.

În ciuda titlului, cartea nu este o istorie a nebuniei în secolele XVII–XVIII, pentru Foucault nebunia neexistând ca atare, nefiind o constantă antropologică. Problema centrală a lucrării e apariția a ceea ce autorul numește „practicile" – mai mult sau mai puțin raționalizate, regularizate, conștiente – care desenează conturul modern al nebuniei: discursul psihiatriei, nașterea azilului, instituționalizarea alienaților. Iar la Foucault, „practica" este deopotrivă maniera de a gândi și de a acționa, de a spune și de a face.

Așadar, cititorului i se pune la dispoziție o demonstrație complexă și solidă, minuțios susținută cu documente de arhivă și publicații aproape uitate, care propune o imagine imprevizibilă a nebuniei și, în consecință, a rațiunii, a ființei umane, a modernității.